عصر حاضر کے فقہی مسائل

مولانا بدر الحسن القاسمی

IFA PUBLICATIONS

ایفا پبلیکیشنز

عصر حاضر کے فقہی مسائل

تحریر

مولانا بدر الحسن القاسمی

ایفا پبلیکیشنز- نئی دھلی

نام کتاب : عصر حاضر کے فقہی مسائل

مؤلف : مولانا بدرالحسن القاسمی

صفحات : ۲۱۸

قیمت : ۷۰/روپے

سن طباعت: جون ۲۰۱۰ء، طبع دوم

ناشر

ایفا پبلیکیشنز

۱۶۱-ایف، بیسمنٹ، جوگابائی، جامعہ نگر، نئی دہلی-۲۵

ای میل: ifapublications@gmail.com

فون: 26981327 ,26983728 - 011

فہرست مضامین

بسم اللہ الرحمن الرحیم

پیش لفظ

علومِ اسلامی کا دامن بہت وسیع ہے اور اس کے شعبوں میں اس قدر تنوع اور وسعت ہے کہ بظاہر ایک مسافرِ علم کے لئے تنہا اس کی بادیہ پیمائی اور راہ نوردی ممکن نہیں، خود قرآنیات کی دسیوں شاخیں ہیں، مفردات قرآن، مشکلاتِ قرآن کا حل، تفسیر قرآن کے ماخذ، قرآنی قصص و واقعات، ارض القرآن کی تحقیق، قرآن کے مابعد الطبیعی تصورات، قرآن اور جدید سائنسی تحقیقات، قرآن مجید کی بلاغت اور زبان و ادب میں اس کا مقام، قرآن کی تفسیر اور اس سے اخذ معانی کے اصول، عالمِ انسانیت پر قرآن کے اثرات اور قرآن کے فقہی و عملی احکام و قوانین۔ علوم الحدیث کا دائرہ تو اس سے بھی بہت وسیع ہے۔

تاہم یہ ایک حقیقت ہے کہ "فقہ" تمام اسلامی علوم کا نچوڑ اور اس کا عطر و خلاصہ ہے، اور چوتھی صدی کے بعد سے آج تک اس فن پر جس درجہ توجہ کی گئی ہے اس کی زیبائش و آرائش اور نشو و نما میں وقت کے ذہین، عالی ہمت، بلند نگاہ اور بالغ نظر لوگوں نے جس گرمجوشی اور ژرف نگاہی کا ثبوت دیا ہے اس کی مثال ملنی مشکل ہے۔

اور اس کی دو بنیادی وجہ ہے۔ ایک تو اسلام کی ابدیت اور عالمگیریت، چوں کہ یہ دین قیامت تک کے لئے ہے اور پیغمبر اسلام کی نبوت نے قصر نبوت کو مکمل کر دیا ہے، اس لئے اب کسی نئے دین، کسی نئی شریعت، کسی نئی نبوت اور کسی نئی الہامی

کتاب کی ضرورت باقی نہیں رہی، اس حقیقت نے تمام اسلامی علوم وفنون کو زندہ و پائندہ بنا دیا ہے۔ــــ دوسرے اسلامی علوم میں بھی جہاںتک اعتقادات اور اخلاق کی بات ہے تو وہ اٹل اور غیر معتبر حقائق ہیں، توحید، رسالت، یقین آخرت، قرآن کے الہامی ہونے پر ایمان، جنت اور دوزخ اور تقدیر، نیز صدق وراستی، دیانت، ایفاء عہد، عدل وانصاف کا مطلوب ہونا اور کذب ودروغ بیانی، خیانت، بدعہدی اور ظلم وناانصافی کا قابل اجتناب ہونا ان امور میں سے ہے جن پر نہ نظر ثانی کی ضرورت ہے اور نہ گنجائش۔

لیکن زندگی کے عملی احکام عبادات، معاملات، معاشرتی اور مالیاتی قوانین، اجتماعی اور تعزیری احکام وہ امور ہیں جن میں حالات وزمانہ کی تبدیلی اور عرف و عادت کے تغیر کی وجہ سے بہت کچھ تبدیلی بھی روا رکھی جاتی ہے اور کسی زندہ اور لافانی نظام حیات کے لئے اس طرح کی لچک کو قبول کرنا ناگزیر اور فطرتِ انسانی کا عین تقاضا ہے، اور یہی احکام ہیں جو فقہ کا موضوع ہیں، اس لئے فطری بات ہے کہ اس فن کو جو اعتناء وقبول حاصل ہوا، وہ اہل علم اور اربابِ نظر پر مخفی اور پوشیدہ نہیں ہے۔

فقہ کے سلسلہ میں تین کام خاص اہمیت کے حامل رہے ہیں، ایک فقہ کی اسلامی موسوعی ترتیب، دوسرے اسلامی قانون کے مختلف شعبوں کی دفعہ وار جدید طرز پر ترتیب وتدوین، تیسرے جدید فقہی احکام ومسائل کا حل۔ الحمدللہ عربی اور اردو میں یہ تینوں کام شخصی اور اداراتی حیثیت سے انجام دیئے گئے ہیں، اور دیئے جا رہے ہیں، جہاں تک تعلق جدید فقہی مسائل کا ہے تو ہندوستان کے علاوہ عرب ممالک کے اہلِ علم اور اصحابِ فقہ وافتاء نے قابلِ اطمینان حد تک اس طرف توجہ کی ہے۔ یہ توجہ شخصی طور پر بھی کی گئی ہے اور جماعتی اور اداراتی حیثیت سے بھی، جس کی

تفصیل کا یہ موقع نہیں ہے۔ باخبر حضرات اس طرح کی جد و جہد اور سعی وکوشش سے اچھی طرح واقف ہیں۔

زیر نظر کتاب بھی اس سلسلہ کی ایک کڑی ہے جو محترم مولانا بدر الحسن القاسمی کی تالیف ہے اور اس میں زندگی کے مختلف شعبوں، عبادت، معاشرت، معاشیات اور طب سے متعلق چند اہم اور تحقیق طلب مسائل پر فاضلانہ بحث کی گئی ہے اور ان پر فقہ اسلامی کے انطباق کے ساتھ ساتھ ان کے تجربی اور سائنسی پہلو پر بھی ایسی روشنی ڈالی گئی ہے کہ مسئلہ کی صحیح نوعیت اچھی طرح واضح ہو جائے، یقیناً یہ تحریر اسی قسم کے مسائل پر ایک قیمتی اضافہ اور اہل علم وذوق کے لئے بیش قیمت سرمایہ ہے۔

ممکن ہے مصنف کی بعض رائیں ہند و پاک کے عام علماء اور ارباب افتاء کی رائے سے مختلف ہوں۔ مگر مسائل میں اہل نظر کے درمیان اختلاف کا پایا جانا عجیب نہیں، بلکہ عین تقاضائے فطرت ہے۔ البتہ اہل علم کا کام ہے کہ وہ اس طرح کے اختلاف کو نہ صرف گوارا کریں بلکہ ان پر حقیقت پسندی کے ساتھ غور کریں اور حالات و زمانہ کی تبدیلی کے مطابق غیر منصوص مسائل میں شریعت کے حدود اربعہ میں رہتے ہوئے یسر وسہولت کی راہ اختیار کریں۔

اس کتاب کے فاضل مصنف مولانا بدر الحسن القاسمی ایک ذہین، بالغ نظر اور باخبر عالم ہیں، وسیع مطالعہ کے حامل ہیں، دار العلوم دیوبند جیسی درسگاہ سے امتیاز کے ساتھ کامیابی حاصل کی، حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ کی دقیق کتابوں پر تحقیق کا کام کیا، دار العلوم میں تدریس کے فرائض انجام دینے کے علاوہ ایک مدت تک دار العلوم کے پندرہ روزہ عربی ترجمان ''الداعی'' کی ادارت وترتیب کے فرائض پوری حسن وخوبی کے ساتھ انجام دیئے اور اہلِ علم سے داد وتحسین حاصل کی، مصنف

کوفقہ اسلامی اور جدید علم کلام سے خاص مناسبت اور دلچسپی ہے، عربی واردو دونوں میں لکھنے پر قدرت حاصل ہے، دونوں زبان میں ان کی تحریر شستہ اور شگفتہ ہوتی ہے، تعبیر میں بھی پختگی ہے، تفہیم کا انداز بھی خوب ہے۔ وہ اس وقت کویت میں مقیم ہیں، اور وہاں بھی رسائل میں لکھتے رہتے ہیں۔

۱۹۸۸ء میں شائع ہونے والا مجموعہ مقالات اب نئے فقہی مضامین کے اضافہ اور نظر ثانی کے بعد دوبارہ کتابی صورت میں شائع ہورہا ہے۔ اس لحاظ سے اس کتاب کی اہمیت پہلے سے زیادہ ہوگئی ہے۔

اخیر میں دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کتاب کو قبولِ عام و خاص عطا فرمائے، مصنف اور ناشر کے لئے ذخیرہ آخرت بنائے اور لوگوں کو اس سے نفع پہنچائے۔ وللہ الحمد اولاً و آخراً۔

محمد رضوان القاسمیؒ

نائب صدر

اسلامک فقہ اکیڈمی (انڈیا)

۱۵؍رجب ۱۴۲۵ھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

عرضِ مؤلف

اسلام ایک مکمل دین اور جامع دستورِ حیات ہے، اس کی تعلیمات فطرتِ انسانی سے ہم آہنگ ہیں، ایک طرف ان میں صلابت اور قطعیت ہے اور حقیقت کا آخری بیان ہونے کی وجہ سے ان میں کسی طرح کی ترمیم وتبدیلی اور کتر بیونت کی گنجائش نہیں ہے تو دوسری طرف وہ اپنے اندر بے پناہ جامعیت، ہمہ گیری اور لچک لئے ہوئی ہیں، جن میں، ہر دم رواں، پیہم دواں زندگی کے مسائل کے حل کی پوری صلاحیت موجود ہے۔

قرآن حکیم میں اصول وکلیات ذکر کئے گئے ہیں، حضور ﷺ نے اپنی زبانِ مبارک سے اس کی توضیح فرمائی ہے اور اپنے عمل سے تطبیق وتنفیذ کا مثالی نمونہ پیش فرمایا ہے اور انفرادی واجتماعی زندگی کے ہر گوشہ کو اس طرح اُجاگر فرمادیا ہے کہ کہیں کوئی ابہام یا اشتباہ باقی نہیں رہ گیا ہے۔

امام شاطبی فرماتے ہیں:

فالقران على اختصاره جامع ولايكون جامعا إلا و المجموع فيه أمور كليات۔

(الموافقات ۴ / ۸)

قرآن کریم اختصار کے باوجود انتہائی جامع ہے، اور کوئی کتاب اس وقت تک جامع نہیں ہوسکتی جب تک وہ اصول وکلیات کا مجموعہ نہ ہو اور جامع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس میں اصول وکلیات کے ذکر پر اکتفا کیا گیا ہے۔

رسول اللہ ﷺ کی احادیث کی حیثیت شریعت کے دوسرے ماخذ و مصدر کی ہے جس کے بغیر دین کا کوئی عملی ڈھانچہ نہیں بن سکتا، جو لوگ اس سے بے اعتنائی اور استغنا کا آوازہ بلند کرتے ہیں وہ غالباً اس کا شعور نہیں رکھتے کہ "قرآن کو خدا کی کتاب ماننا بھی" آپ ﷺ کے "دعویٰ نبوت" دوسرے لفظوں میں" حدیثِ رسول" پر ایمان لانے ہی پر موقوف ہے، دین کا بنیادی حصہ تواتر کے ساتھ اور اجماعی طور پہ طبقہ بہ طبقہ توارث کی شکل میں نقل ہوتا چلا آ رہا ہے، جس کا ثبوت ہر شک وشبہ سے بالاتر اور دنیا میں موجود حقیقتوں میں سب سے اہم اور یقینی دستاویز کی شکل میں موجود ہے (۱)

نئے پیدا ہونیوالے مسائل کے حل کے لئے سب سے بڑا ذریعہ قیاس واجتہاد کا ہے اور شریعت کی ابدیت کا سب سے بڑا راز اسی میں ہے کہ کتاب وسنت نے یہ راہ کھلی رکھی ہے کہ اصولی ہدایات کی تطبیق پیش آنے والے جزئیات پر تا قیامت جاری رہے۔

(۱) "بعض روشن خیال" تاریک ضمیروں کی جانب سے یہ جو کہا جاتا ہے کہ دین کی فلاں حقیقت اس لئے نا قابلِ تسلیم ہے کہ خبرِ واحد کے ذریعہ ہم تک پہنچی ہے جس سے یقین نہیں محض" ظن" کا فائدہ حاصل ہوتا ہے، وہ بھول جاتے ہیں کہ ایک چھوٹی سی مثال اذان ہی کی لے لیجئے۔ اس سے متعلق روایات محدثین کی فنی اصطلاح میں چاہے تواتر کے درجہ کو نہ پہنچتی ہوں، لیکن گذشتہ چودہ سو سال میں تسلسل کے ساتھ کونسا خطہ دنیا کا ایسا ہے جہاں مسلمان آباد ہیں اور شب وروز میں اس کی آواز پانچ مرتبہ نہ سنی جاتی ہو؟ کیا اس سے بھی بڑھ کر یقین پیدا کرنے کا کوئی ذریعہ ہوسکتا ہے ؟ یہی حال نماز روزہ حج زکوٰۃ وغیرہ کی کیفیات اور تفاصیل کا ہے۔ اللہ جزائے خیر دے، علامہ انور شاہ کشمیریؒ کو جنھوں نے بڑی دیدہ وری سے تواتر کی قسموں پہ نظر ڈالی ہے اور جاہل ہی نہیں پڑھے لکھے آدمیوں کی آنکھوں سے بھی غفلت کا پردہ چاک کر کے بڑے فتنہ کا سدِّ باب کر ڈالا ہے۔

فقہاء امت نے بڑی احتیاط، باریک بینی اور دقیقہ سنجی سے ایک طرف تو لاکھوں جزئیات کے احکام صراحت کے ساتھ مدوّن کر دیئے ہیں دوسری طرف کتاب وسنت کی روشنی میں ایسے جامع اصول وقواعد مرتب کر دیئے ہیں جن کی روشنی میں آئندہ پیش آنے والے مسائل کا حل بعد میں آنے والے لوگوں کے لئے آسان ہو جائے۔

جہاں تک ''اجتہاد'' کا دروازہ کھلا رہنے یا بند ہونے کی بات ہے تو میری نظر میں یہ بحث ہی سرے سے غیر ضروری اور بے بنیاد ہے۔ اصل مسئلہ اہلیت اور ان شرائط کے پائے جانے کا ہے جو بنیادی طور پہ کسی مجتہد میں پائی جانی چاہئیں تا کہ وہ قرآن وسنت سے مسائل کا استنباط کر سکے، جو لوگ قرآن، حدیث، عربی لغت، ناسخ ومنسوخ، معانی و بلاغت اور اصول وغیرہ سے واجبی واقفیت بھی نہیں رکھتے۔ اور وہی اجتہاد کا دروازہ کھولنے کے لئے زیادہ واویلا بھی مچاتے ہیں، ان کے سامنے تو ہمیشہ کے لئے یہ دروازہ بند ہی رہنا چاہئے تا کہ دین کو بازیچۂ اطفال نہ بنا ڈالیں، ایسے ہی لوگ شراب اور سود تک کو حلال کرنے اور تمام سزاؤں اور حدود وعقوبات کو ساقط کرنے کی کوشش میں لگے ہوئے ہیں، تا کہ دین کی اساس ہی منہدم کر ڈالی جائے۔ چنانچہ مختلف عنوان سے اسی سبق کا بار بار اعادہ کیا جاتا ہے جو مستشرقین نے اپنے بعض مسلمان نام رکھنے والے ''سعادت مند'' شاگردوں کو دینِ اسلام کے بارے میں پڑھائے ہیں (۱)۔

لیکن جن لوگوں میں واقعی ''اجتہاد'' کی صلاحت موجود تھی ان کو کب اور کس نے اس حق سے محروم کیا ہے؟ کیا امام ابوحنیفہؒ کے بعد امام شافعیؒ اور امام احمد بن

(۱) تفصیل کے لئے اگلا صفحہ دیکھئے۔

حنبلؒ وغیرہ اجتہاد سے رک گئے؟ یا کیا خود امام ابو حنیفہؒ کے شاگردوں ابو یوسفؒ اور محمدؒ اور زفرؒ نے اجتہادی مسائل میں اپنے استاذ سے اختلاف نہیں کیا ہے؟ بلکہ کیا بعد کے دور میں امام طحاویؒ اور امام ابن الہمامؒ وغیرہ نے اپنا ''حق اجتہاد'' استعمال نہیں کیا ہے؟ ''اجتہاد'' کا مطلب آخر یہ کیوں لیا جاتا ہے کہ پہلوں نے جو محنت کر رکھی ہے اور اس کا نتیجہ امت کے سامنے مختلف مذاہب کی فقہ کی شکل میں موجود ہے، پہلے ان کو دریا برد کر دیا جائے اور پھر از سر نو قرآن شریف اور امام ابوداؤد کی سنن کا نسخہ خود ان کی فقہی آراء سے پاک کر کے لے کر بیٹھا جائے اور از سر نو ایک ایک مسئلہ کا حکم نکالنے کی سعی کی جائے۔

صحابہ کے اجتہادات تابعین کے سامنے رہے ہیں اور تابعین کے اجتہادات بعد کے لوگوں کے سامنے اور منقول اقوال و آثار میں اختیار و ترجیح کا سلسلہ جاری رہا ہے، اور غیر موجود کا حکم تلاش کرنے کی سعی برقرار رہی ہے اور چوتھی صدی ہجری کے بعد بھی (جس کو اجتہاد کا دروازہ بند کرنے کے سلسلہ میں حد فاصل کہا جاتا ہے) کب فقہاء نے ''حوادث و نوازل'' (نئے پیش آنے والے مسائل) کا حکم بتانے سے انکار کیا ہے؟ اور یہ کہہ کر کسی سائل کو واپس کیا ہے کہ چوں کہ دین میں ''اجتہاد'' کا دروازہ بند ہو گیا ہے، اس لئے مسئلہ کا حکم جاننا یا بیان کرنا اب ممکن نہیں رہا۔

بعض لوگوں نے علامہ نسفی کے بعد اجتہاد فی المذہب کا دروازہ بھی بند کر دیا ہے اور اجتہاد مطلق کو تو ائمہ اربعہ ہی پر انہوں نے ختم کر دیا ہے کہ اب ان کے بعد کسی مجتہد کا پیدا ہونا ممکن ہی نہیں ہے، لیکن یہ محض ظن و تخمین کی بات ہے اور بغیر علم کے فتویٰ دیکر گمراہی میں پڑنے کی مثال ہے۔ ایسا کہنے والوں کو اس بات کا بھی احساس نہیں رہا کہ کسی نئے مجتہد کا پیدا ہونا یا نہ ہونا خدا کے علم میں اور ان غیبی اُمور

میں سے ہے جن کا علم اور کسی کو نہیں ہے(۱)

اس لئے اصل مسئلہ میرے نزدیک اجتہاد کے دروازہ کے بند ہونے کا نہیں ہے اس کلید کے فقدان کا ہے جس کے ہونے یا نہ ہونے پر ہی اس دروازہ کا کھلا رہنا یا بند ہونا موقوف ہے اور جس کے بغیر یہ قفل کھولا نہیں جا سکتا۔ برصغیر ہی نہیں پورے عالم اسلام میں اسوقت کتنے ایسے آدمیوں کی نشاندہی کی جا سکتی ہے جو اجتہاد کی صلاحیت رکھتے ہیں اور ہوئی وہوس سے بالاتر ہو کر اس کا صحیح استعمال کر سکتے ہیں؟

افراتفری کے اس عالم میں، اور صلاحیتوں کی عام کمی کی حالت میں سوائے اس کے واقعی کوئی چارۂ کار نظر نہیں آتا کہ الگ الگ علوم میں اختصاص رکھنے والے

(۱) افسوسناک حقیقت یہ ہے کہ برصغیر سے زیادہ عرب دنیا میں مستشرقین کے مسموم لٹریچر نے اپنا اثر چھوڑا ہے، چنانچہ نسل کی نسل الحاد اور دین بیزاری کی رَو میں بہتی چلی گئی ہے۔ لطفی السید، امین الخولی، قاسم امین اور علی عبدالرزاق، طٰہٰ حسین وغیرہ کے نام تو اب پرانے ہو چکے ہیں،، لیکن آج بھی ان کے فیض یافتوں میں متعدد ایسے اہل فکر وقلم کا نام لیا جا سکتا ہے جو دینی عقائد اور احکام کے بارے میں خود طرح طرح کی غلط فہمیوں کا شکار ہیں اور دوسروں کو بھی اپنی ان گمراہیوں میں شامل کرنے کے لئے سرگرم نظر آتے ہیں، گو کہ نوجوان نسل میں خاص طور پہ عملی دینداری کا رجحان بڑھ گیا ہے، جس کی وجہ سے اس طرح کے لوگوں کے لئے دینداروں کی صف میں کوئی مقام نہیں رہا ہے، اور نہ ان کے افکار و خیالات کی دینی مسائل میں کوئی اہمیت رہ گئی ہے، لیکن لادینی عناصر کی طرف سے دینداروں پر حملہ کا سب سے بڑا سہارا وہی تحریریں ہیں جن میں نہ علمی امانت ہے نہ فکری پختگی اور موضوعیت، بس ”کہیں کی اینٹ کہیں کا روڑا، بھان متی نے کنبہ جوڑا“ کا وہ نمونہ ہیں، موجودہ عہد کے ان ”روشن خیالوں“ کے مقابلہ میں قدیم زمانہ کے معتزلہ ہزار درجہ بہتر تھے، کم سے کم جو کہتے تھے ان میں کچھ علمی وزن تو ہوتا تھا اور پھر وہ ان کی اپنی بات تو ہوتی تھی، یہاں تو چربہ ہے سارا دوسروں کے پیدا کردہ شکوک وشبہات کا اور وہ بھی بے ڈھنگے پن کے ساتھ، نہ کلام میں منطقیت اور نہ استدلال میں وزن۔ فإلى الله المشتكى۔

لوگ آپس میں سر جوڑ کر بیٹھیں اور جو ''نئے مسائل'' پیدا ہو رہے ہیں ان کا حل تلاش کریں جس میں فقہاء کے تدوین کردہ اصول بڑی رہنمائی کر سکتے ہیں۔

جہاں تک ''نئے مسائل'' کی بات ہے تو اس میں شک نہیں کہ مغربی تہذیب جس کی بنیاد ہی اباحیت اور تمام اخلاقی قدروں کی پامالی پر ہے اس کے زیر اثر بے ضرورت بھی ان مسائل کی فہرست بڑھتی ہی رہے گی اور اس میں مبتلا دوسری قوموں کے ساتھ مسلمان بھی ہوتے رہیں گے۔ لیکن بہت سے مسائل ایسے بھی ہیں جو واقعی حل طلب ہیں۔ سائنس، ٹکنالوجی اور خاص طور پر میڈیکل سائنس کے میدان میں ترقی سے پیدا ہونے والے مسائل تو ایک طرف رہے تنہا ''اقتصادیات'' ہی کو لیجئے جس سے مثبت طور پر ''زکوٰۃ'' اور منفی طور پر ''سود'' کا مسئلہ مربوط ہے۔ اس میں کتنی ہی ایسی پیچیدہ صورتیں پیدا ہو گئی ہیں جن کا جواب تو درکنار ان کو سمجھنا بھی صرف دین کا علم رکھنے والوں کے لئے آسان نہیں رہا۔ اسٹاک ایکسچینج، کواپریٹو اور تجارتی انشورنس اور بونڈز سے لے کر، شیئرز کی خرید و فروخت سندات اور اسہم کے درمیان فرق، اور سکوں کے کاروبار سے لے کر ''اوراق مالیہ'' (کرنسی نوٹ) کے معاملات تک میں سود پر مبنی عالمی اقتصادی نظام کی وجہ سے جو واقعی پیچیدگیاں ہیں ان کا اندازہ کچھ ان ہی لوگوں کو ہوگا جو ''اسلامی بینکوں'' کی طرف سے آئے دن ہونے والے سوالات پر نظر رکھتے ہیں۔ ان کے بارے میں محض یہ کہنا کہ مدوّن کتابوں میں سب کچھ موجود ہے مزید کچھ کرنیکی ضرورت نہیں ہے، ریت میں منھ چھپانے کے مرادف ہے۔ اگر بعض نظائر موجود بھی ہیں تو ان کو پیش آمدہ صورتِ

حال پہ منطبق کرنا بھی ''اجتہاد'' ہی ہے اور بڑا صبر آزما اور پیچیدہ کام ہے، اور مسئلہ کی صحیح نوعیت کو سمجھنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس علم کے ماہرین سے مدد لی جائے، امام ابو یوسفؒ کے ارشاد ''من لم یعرف أحوال زمانه لم یجزله الفتیا'' یعنی جسے زمانہ کے احوال کی خبر نہ ہو اس کے لئے فتویٰ دینا درست نہیں ہے، کی اہمیت ان مسائل کو دیکھ کر ہی سمجھ میں آتی ہے۔

آئندہ صفحات میں جو کچھ بھی پیش کیا جارہا ہے ان کی حیثیت نہ فتوے کی ہے اور نہ اس میں کسی اجتہادی لیاقت کا ادعا ہے اس مجموعہ کی حیثیت صرف اتنی ہے کہ مجھ سے ''اسلام اور دورِ حاضر'' کے عنوان سے نشریاتی سلسلہ مضامین کی فرمائش کی گئی تو خیال ہوا کہ کیوں نہ ان موضوعات پر روشنی ڈالی جائے جو وقت کے ''نئے مسائل'' ہیں اور جن کے حل کی واقعی ضرورت بھی ہے۔ چنانچہ لکھنا شروع کیا تو اس کا دائرہ بے حد وسیع محسوس ہونے لگا اور خیال ہوا کہ نشریاتی پروگرام میں تحقیق و جستجو کا نہ تو صحیح معیار برقرار رکھا جاسکتا ہے اور نہ تمام ''نئے مسائل'' اور ان کے مختلف گوشوں کو پورے طور پر واضح کیا جاسکتا ہے، تاہم بعض موضوعات کے بارے میں کئی سال پہلے جو کچھ لکھا گیا۔ انہیں مضامین کا ایک حصہ اس وقت ''عصر حاضر کے فقہی مسائل'' کے عنوان سے اس وقت آپ کے سامنے ہے۔ اس سلسلہ کا دوسرا مجموعہ ان اعتراضات سے متعلق ہے جو اسلامی تعلیمات کے مختلف پہلوؤں پر اسلام دشمنوں کی طرف سے کئے جاتے ہیں۔

مجھے اس بات کا پورا احساس ہے کہ ان مسائل پہ لکھنے کے لئے ایسے لوگ موجود ہیں جو مجھ سے زیادہ قدرت عمل اور فرصت و فراغت رکھتے ہیں، لیکن میرا دل

خون ہوتا ہے جب یہ دیکھتا ہوں کہ ایک طرف بے حسی کا سماں ہے اور دوسری طرف ان لوگوں کی رائیں اور ناپختہ تحقیقات مسلمہ فتویٰ کی حیثیت اختیار کرتی جارہی ہیں جو بعض ذاتی اور خارجی عوامل کے تحت دینی مسائل میں بے احتیاطی اور تساہل کے عادی ہیں، اس لئے کیا عجب ہے کہ میرے یہ ''بے رنگ مضامین'' ہی کچھ لوگوں کی غیرت وحمیت کو جنبش میں لانے کا باعث بن جائیں اور ایسے کام کی بنیاد پڑے جس کی واقعی امت کو ضرورت ہے۔ درحقیقت یہ مسائل انفرادی تحقیقات کے بجائے اجتماعی غور وفکر چاہتے ہیں اور چند سال قبل مخدوم ومکرم جناب قاضی مجاہد الاسلام قاسمیؒ کی سرکردگی میں ''مرکز البحث العلمی'' کا خواب اسی لئے دیکھا گیا تھا۔ اور جنوبی افریقہ کے ڈاکٹروں کی ایک تنظیم کی طرف سے آئے ہوئے سوالنامہ کو اسی مقصد سے متعدد اہل علم کے نام ارسال کیا گیا تھا پھر ایسے وسائل پیدا ہوئے کہ کام کے دائرہ کو وسیع کرنے کی ضرورت محسوس کی گئی اور اس جذبہ سے کہ اہلِ علم کی تحقیقات مشترکہ اجتماعات اور سمیناروں کے اندر بحث ومناقشہ کے لئے پیش ہوں اور پھر ہر مسئلہ کے بارے میں واضح اور مدلل موقف ظاہر کیا جائے۔

چنانچہ اسلامی فقہ اکیڈمی کی شکل میں ایک مستقل ادارہ کی بنیاد ڈالی گئی جس نے گذشتہ پندرہ سالوں میں قابل قدر کارنامے انجام دیئے۔ ادھر کچھ عرصہ سے عرب ممالک میں بھی اس کا رجحان شدت سے پیدا ہونے لگا لہذا متعدد فقہی اکیڈمیاں قائم ہوئیں اور اس طرح کے مسائل کے لئے سمیناروں کی بھی روایت قائم ہوئیں جو ایک خوش آئند بات ہے۔ خود ہندوستان کی اسلامی فقہ اکیڈمی بھی اسی نقشِ قدم پر گامزن ہے۔

اس موقع پر اس حقیقت کا اظہار بھی ضروری سمجھتا ہوں کہ ''نئے مسائل'' کے

بارے میں میرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ نہ تو موقف ایسا ہونا چاہئے کہ ہر نئی چیز جو مغرب میں رونما ہو اس کے جواز کے لئے فتویٰ پیشگی تیار رہے اور نہ خواہ مخواہ کی شدت اور تنگ نظری، کہ مسئلہ کی صحیح نوعیت سمجھے بغیر ہی ہر چیز کی حُرمت اور عدمِ جواز کی رٹ لگائی جاتی رہے، اور بڑوں کے ''ذوق'' اور انسانی رائے کو بھی شرعی نص کا ہی درجہ دیدیا جائے جس سے سرمو انحراف، گمراہی اور ضلالت کا مستوجب ہو۔

بالغ نظر فقہاء نے غیر منصوص مسائل میں ''عموم بلویٰ'' کی رعایت، عرف کے مسائل پر اثر، اور فتویٰ میں ''تیسیر'' کا پہلو مدِ نظر رکھنے کے جو اصول وضع کئے ہیں وہ پڑھنے کے لئے ہی نہیں برتنے کے لئے بھی ہیں۔ اس معاملہ میں ہماری نظر محض اپنے ماحول اور اس جزیرہ تک محدود نہیں رہنی چاہئے جو نئے طوفان کے تھپیڑوں سے محفوظ اور جدید دنیا کے خیر و شر دونوں سے الگ تھلگ ہے، بلکہ ان لوگوں کی قابلِ رحم حالت بھی پیشِ نظر ہونی چاہئے جو اس طوفان کی زد میں آکر حلال و حرام کی تمیز بھی کھو بیٹھے ہیں اور دین کی اساسیات پر بھی ان کا ایمان متزلزل ہوتا جارہا ہے۔

ان تمام باتوں کے باوجود یہ بات واضح رہنی چاہئے کہ ان مضامین کی حیثیت ''فتوے'' کی نہیں ہے بلکہ یہ محض چند مسائل کو طالب علمانہ طور پہ سمجھنے اور سمجھانے کی ایک کوشش ہے۔ بحث و تحقیق کا سلسلہ جاری رہا تو ان موضوعات کی مزید تکمیل اور ان پر بہت کچھ اضافہ ہوسکتا ہے۔

''واللہ من وراء القصد''

بدر الحسن القاسمی

۲۷ر جون ۲۰۰۴ء

غیر معتدل علاقوں میں نماز وروزہ

اسلامی شریعت دنیا کی تمام قوموں کے لئے ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کے احکام ایسے ہونے چاہئیں جن پر عمل کرنا ہر شخص کے لئے اور ہر حالت میں ممکن ہو۔

دوسری طرف شریعت میں سب سے زیادہ زور نماز اور روزے کے احکام پر دیا گیا ہے اور ان کی بجا آوری وقت سے مربوط اور سورج کی گردش اور اس کے طلوع وغروب پر مبنی ہے، روزہ طلوعِ فجر کے ساتھ شروع ہوتا ہے اور غروبِ شمس تک باقی رہتا ہے۔ غروبِ شمس کے ساتھ ہی مغرب کی نماز کا وقت شروع ہو جاتا ہے اور شفق کے چھپنے کے بعد عشاء کا وقت شروع ہوتا ہے، طلوعِ فجر کے بعد فجر کی نماز ادا کی جاتی ہے، زوالِ شمس کے بعد ظہر کا وقت شروع ہوتا ہے اور اس کے مزید ڈھلنے کے بعد عصر کی نماز کے وقت کا آغاز ہوتا ہے جو آفتاب غروب ہونے تک باقی رہتا ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ رات و دن کا جہاں ویسا نظام ہے جو دنیا کے معتدل ملکوں کا ہے وہاں کے لئے تو ان احکام پر عمل کرنا ممکن ہے، لیکن قطب شمالی یا جنوبی کے قریب کے وہ علاقے جہاں یا تو رات بہت ہی مختصر ہوتی ہے جن میں بعض نمازوں کا وقت سرے سے آتا ہی نہیں ہے) یا پھر رات اور دن اتنے لمبے ہو جایا

کرتے ہیں جن کا سلسلہ کبھی چھ مہینے تک بھی لمبا ہو جایا کرتا ہے، اور وہاں یہ ممکن نہیں ہے کہ طلوعِ فجر سے غروب شمس تک آدمی پورے دن کا روزہ رکھ سکے، اور پھر ایک موسم میں دن کی نمازوں کا وقت نہیں آتا تو دوسرے موسم میں رات کی نمازوں کا۔ ایسی صورت میں وہاں کے باشندگان کے لئے ان احکام پر عمل آوری کی شکل آخر کیا ہوگی؟

جدید وسائل نے دنیا کے ہر خطہ کو دوسرے سے مربوط کر دیا ہے، اس لئے اب یہ صورِ حال صرف وہاں کے اصلی باشندوں ہی کے لئے پیچیدگی کا باعث نہیں رہی بلکہ جو لوگ ان علاقوں میں سیاحت یا تجارت وغیرہ کی غرض سے جاتے ہیں ان کو بھی اس سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔

مسئلہ کی کسی قدر مزید وضاحت کے لئے علمائے فلکیات (ASTRO-NOMICAL) کی اصطلاحات کے مطابق وہ علاقے جو شمال میں ۸۵ / خط عرض (LATITUDE) پر واقع ہیں، وہاں گرمی کے دنوں میں سورج طلوع ہونے کے بعد ۱۶۳ / دن تک غروب نہیں ہوتا اور سردی کے دنوں میں رات کا وقفہ ۱۵۰ / روز کے بقدر طویل ہو جاتا ہے۔

اسی طرح وہ علاقے جو ۹۰ / خط عرض (LATITUDE) پر واقع ہیں، وہاں کا ایک دن ۱۸۹ / دن کے برابر اور ایک رات ۱۷۶ / راتوں کے برابر ہوا کرتی ہیں۔

یہی حال قطب جنوبی سے قریب واقع علاقوں کا ہے جہاں ایک دن ۱۸۷ / دن کے برابر اور ایک رات ۱۸۳ / راتوں کے برابر ہو جایا کرتی ہے۔

۶۷ / خط عرض (LATITUDE) پر واقع علاقے الاسکا، جزیرۂ گرینلنڈ،

آئسلینڈ ، شمالی سویڈن ، ناروے، فنلینڈ ، سائبیریا اور شمالی روس وغیرہ ہیں۔ وہاں بھی رات اور دن کا نظام عام معتدل علاقوں سے الگ ہے۔

ان کے علاوہ بعض علاقے ایسے بھی ہیں جہاں غروبِ شمس کے تھوڑی دیر بعد ہی طلوع شمس کی تمہید شروع ہو جاتی ہے۔ غروب کا شفق غائب ہونے سے پہلے ہی طلوعِ شمس کا شفق نمایاں ہو جاتا ہے۔

فلکیات کے ماہرین کا کہنا ہے:

یکم مئی سے ۱۵ رمئی تک ۵۸ سے ۶۰ خط عرض (LATITUDE) کے علاقہ میں شفق غائب نہیں ہوتا۔

اور ۱۵ رمئی سے آخر مئی تک ۵۴ رسے ۶۰ رخط عرض کے علاقے میں شفق غائب نہیں ہوتا۔ اسی طرح جون، جولائی اور اگست کی بعض تاریخوں کا حساب ہے جن میں شفق غائب ہونے سے قبل ہی سورج طلوع ہو جاتا ہے۔ ایسی حالت میں عشاء اور فجر کی نمازیں کب ادا کی جائینگی؟ اسی طرح روزہ کب سے شروع ہوگا؟ یقیناً یہ پیچیدہ سوال ہے۔

مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ مسئلہ کے دو پہلو ہیں۔

(۱) ایک تو ان علاقوں میں نماز کا مسئلہ ہے جہاں مغرب، عشاء یا فجر کا وقت ہی نہیں آتا۔

(۲) دوسرے وہ علاقے ہیں جہاں کئی مہینے تک رات اور دن کے لمبے ہونے کی وجہ سے نماز اور روزے کو اس طرح ادا نہیں کیا جا سکتا جس طرح کہ دنیا کے معتدل علاقوں کا نظام ہے۔

دونوں ہی صورتوں میں عبادت کے بنیادی نظام کا مسئلہ ہے، اس سلسلہ میں

یہ وضاحت ضروری ہے کہ:

تشریع (قانون سازی) کی اساس ہمیشہ عمومی حالت ہوا کرتی ہے، استثنائی شکلوں کو قانون کی اساس نہیں بنایا جاتا، البتہ قانون کا کمال یہ ہے کہ اس میں استثنائی حالتوں کی رعایت موجود ہو اور اس میں اتنی لچک اور جامعیت ہو کہ بدلے ہوئے حالات میں اس کی تطبیق میں کوئی دشواری پیش نہ آئے۔ اسلامی قوانین کی خصوصیت اور اس کا امتیاز یہی ہے۔ مثال کے طور پر عبادات میں نماز ایک بنیادی عبادت ہے۔ اس میں قیام یعنی کھڑے ہو کر اس کو ادا کرنا فرض ہے، لیکن کھڑے ہونے کا حکم اسی شخص پر لاگو ہوگا جو اس کی صلاحیت بھی رکھتا ہو ورنہ بیماری اور عذر وغیرہ کی صورت میں لیٹ کر اور صرف اشارے سے نماز پڑھ لینا بھی اس فریضہ کی ادائیگی کے لئے کافی ہے۔

شاہ ولی اللہ دہلویؒ، ابن رشد اور بعض دوسرے شریعت کے رموز و اسرار پر نظر رکھنے والے علما نے بطور اصول یہ بات ذکر کی ہے کہ عقلاً جو چیز ممکن ہے وہ یہی کہ قانون سازی میں عمومی احوال کو بنیاد بنایا جائے اور استثنائی حالتوں اور مشکلات کا حل رکھا جائے تاکہ کسی کو عمل کرنے میں دشواری پیش نہ آئے اور قانون سازی کا مقصد بھی پورا ہو۔

جہاں تک اس مسئلہ میں فقہاء کی رایوں کا تعلق ہے تو انہوں نے اس مسئلہ کو حل کرنے کی کوشش اس وقت شروع کی جب ان کے علم میں اس طرح کے علاقوں کے بارے میں سوالات آئے۔ اس سلسلہ میں ایک رائے تو وہ ظاہر کی گئی ہے جس کا ذکر عام طور پر فقہ کی بعض متون میں ان لفظوں میں کیا گیا ہے:

من لم يجد وقتهما لم يجبا یعنی جن کو ان دونوں نمازوں (مغرب اورعشاء) کا وقت نہ ملے ان پر وہ دونوں نمازیں فرض ہی نہیں ہوں گی۔

یہ درحقیقت اس بنیاد پر ہے کہ وقت کی حیثیت نماز کے لئے بنیادی عامل اور علت کی ہے۔ اگر وقت آئے تو نماز فرض ہے اور نہ آئے تو نماز کی فرضیت کا بھی سوال نہیں ہے۔

لیکن اگر دوسرا رخ اختیار کیا جائے کہ نماز کی فرضیت تو خدا کے اس حکم کا نتیجہ ہے کہ "أقيموا الصلوة" نماز قائم کرو۔ جس کا قرآن میں بار بار اعادہ کیا گیا ہے۔ جہاں تک وقت کی حیثیت کا تعلق ہے تو وہ اس کی علت نہیں ہے، بلکہ صرف "علامت" ہے کہ جب اتنا وقت گذرے تو اس وقت فلاں نماز پڑھو اور جب اتنا اور گذر جائے تو پھر دوسری نماز پڑھو۔

اس پہلو کو اختیار کرنے کی صورت میں فقہاء کی مذکورہ بالا تصریح یا ان کا یہ نقطۂ نظر صحیح نہیں رہتا۔ اسی لئے دوسرے فقہاء نے اس سے اختلاف کیا ہے اور وقت نہ آنے کی صورت میں نماز کے فرض نہ ہونے کا حکم نہیں دیا ہے بلکہ فتویٰ یہ دیا ہے کہ ایسے علاقے کے باشندگان پر بھی شریعت کے عمومی احکام کے تحت پنجوقتہ نماز اور روزے فرض ہیں، البتہ اس کی ادائے گی کے لئے وقت کی وہ پابندی ان کے حق میں نہیں ہوگی جو دنیا کے معتدل علاقوں کے لئے ہے، وہ اندازہ کرکے اور قریب تر معتدل وقت کے تقویم یا مکہ مکرمہ کی تقویم کے مطابق پنجوقتہ نمازوں اور روزے کی ادائے گی کیا کریں گے۔

ہمارے نزدیک یہی رائے قابلِ ترجیح ہے جس کی تائید خود رسول اللہ ﷺ

کی اس حدیث سے ہوتی ہے جس میں کہا گیا ہے کہ:

''رسول اللہ ﷺ نے قیامت سے قریب دجال کے نکلنے کی پیشین گوئی فرمائی تو صحابہؓ میں سے کسی نے دریافت کیا کہ روئے زمین پر اس کے رہنے کی مدت کتنی ہوگی؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ چالیس دن، جن میں ایک دن ایک سال کے برابر ہوگا اور ایک دن ایک مہینہ کے برابر اور ایک دن ایک ہفتہ کے برابر اور باقی ایام اسی طرح کے ہوں گے جس طرح تمہارے روز و شب ہیں،

یہ سن کر صحابہؓ نے دریافت کیا کہ وہ دن جو ایک سال کے برابر ہوگا کیا اس میں ایک دن کی نماز کافی ہو جائے گی؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا! نہیں، تم اس (نماز) کے لئے اندازہ کر لیا کرنا (اور اس کے مطابق نمازیں ادا کرتے رہنا)''۔

یہ حدیث جسے امام مسلم نے حضرت نواس بن سمعانؓ سے روایت کی ہے زیر بحث مسئلہ پر روشنی ڈالنے کے لئے بہت کافی اور واضح ہے۔ اور اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ علاقے جہاں رات اور دن کا نظام دنیا کے معتدل علاقوں سے مختلف ہے وہاں اندازہ یعنی قریب تر علاقے پر قیاس کر کے نماز اور روزے کی ادائیگی کی جائے گی۔ ۳۰ر دن کے روزے اور پنجوقتہ نماز کے لئے ۲۴ر گھنٹوں پر ان کی تقسیم کیلئے قریب تر معتدل علاقہ یا مکہ مکرمہ کی تقویم کے مطابق اوقات کی تحدید کافی ہوگی۔

☆☆☆

کمپنیوں کے شیئرز اور باونڈز

موجودہ زمانہ میں اقتصادی سرگرمیوں اور تجارتی معاملات کا دائرہ بیحد وسیع ہوگیا ہے اور ایسی پیچیدہ شکلیں پیدا ہوگئی ہیں جو پہلے زمانہ میں متعارف نہیں تھیں، اس لئے ان کا شرعی حکم متعین کرنا بڑی مسئولیت اور ذمہ داری کا کام ہے۔

قرآن وحدیث کے عمومی احکام کے ساتھ فقہی جزئیات اور اصول فقہ کے ضوابط سے ان کے بارے میں رہنمائی مل سکتی ہے اور ایسے مسائل میں اس کا بڑا احتمال ہے کہ فقہ کے ماہرین اور ارباب فتویٰ حضرات کی رائیں ایک نہ ہوں جیسا کہ عام طور پر اجتہادی اور قیاسی مسائل میں ہوا کرتا ہے۔

موجودہ دور میں تجارتی سرگرمیوں کا ایک بڑا حصہ اسٹاک ایکسچینج (STOCK EXCHANGE) سے مربوط ہوگیا ہے جس پر گفتگو خاصی تفصیل طلب ہے۔سردست تو ہم صرف کمپنیوں کے ....شیئرز (SHARES) اور باؤنڈز (BONDS) (جس کی تعبیر عربی میں اس وقت ''اسہم'' اور ''سندات'' سے کی جاتی ہے) کی شرعی حیثیت اور ان پر زکوٰۃ کے وجوب کے مسئلہ تک اپنی گفتگو محدود رکھنا چاہتے ہیں۔

شیئرز SHARES اور باؤنڈز BONDS کے درمیان فرق اس طرح سمجھا جاسکتا ہے:

(۱) شیئرز ہولڈر کمپنی کے حصہ دار ہوتے ہیں جب کہ باؤنڈز (سندات) خریدنے والوں کی حیثیت کمپنی کے قرض خواہوں کی ہوتی ہے۔

(۲) کمپنی کا دیوالیہ ہونے یا اس کے کام کے رک جانے کی صورت میں ''سندات'' کے مالکین کا حق مقدم ہوتا ہے جبکہ حصص رکھنے والوں (شیئرز ہولڈرز) کو حسابات کے تصفیہ تک انتظار کرنا پڑتا ہے۔

(۳) سندات (Bonds) حصص (Shares) کے مقابلہ میں زیادہ محفوظ تصور کئے جاتے ہیں، سندات کے مالکین کو کمپنی کے نفع نقصان سے کوئی سروکار نہیں ہوتا۔ ان کے سندات پر متعین شدہ شرح سود ان کو ہر حال میں حاصل ہوتی رہتی ہے۔

(۴) شیئرز ہولڈر کے حصے کمپنی کے نفع نقصان سے متاثر ہوتے ہیں اور اسی کے تناسب سے ان کو کمپنی میں لگائے ہوئے اپنے مال کا منافع حاصل ہوتا ہے۔

(۵) باؤنڈز (سندات) کی ادائیگی کے لئے ایک وقت متعین ہوا کرتا ہے جب کہ حصص کے رقم کی واپسی اسی وقت ممکن ہے جب کہ حسابات کا تصفیہ ہو، البتہ شیئر (Share) اور باونڈز (Bonds) دونوں کی ایک متعین قیمت (Value) ہوتی ہے جو ان کے جاری ہونے کے وقت متعین کی جاتی ہے اور اس مارکٹ کی قیمت ہوتی ہے جو ملک کے سیاسی و اقتصادی حالات، ان کی مانگ اور دوسرے عوامل کے نتیجہ میں گھٹتی بڑھتی رہتی ہے۔

اب (BOURSE) اور اسٹاک ایکسچینج مارکٹوں میں اصل متعین شدہ قیمتوں کی اساس پر خود ان اوراق مالیہ (EXCHANGE) یا اسہم وسندات کی خرید و فروخت اور تجارت شروع ہوگئی ہے جس کی وجہ سے بعض دفعہ مالک کی اقتصادی

حالت کو زبردست جھٹکہ لگنے کا خطرہ رہتا ہے۔

جہاں تک کمپنی کے حصص اور سندات پر زکوۃ کی ادائے گی کا سوال ہے تو موجودہ زمانہ کے بعض ارباب فقہ وفتویٰ نے اس رجحان کا اظہار کیا ہے کہ پہلے کمپنی کی نوعیت متعین کی جائے گی کہ وہ کمرشیل (COMMERCIAL) بنیادوں پہ کام کر رہی ہے یا اس کی نوعیت انڈسٹریل (INDUSTRIAL) ہے یا اس میں دونوں ہی پہلو ہیں۔

اگر خالص انڈسٹریل کمپنی ہے تو اس صورت میں اس کے حصص پر زکوۃ اس لئے واجب نہیں ہوگی کہ اس کے تمام تر حصص عمارتوں، اسباب ووسائل اور مشینوں کی صورت میں ہوتے ہیں، البتہ اس سے حاصل ہونے والی آمدنی پر حسبِ قاعدہ زکوۃ واجب ہوگی۔ مثال کے طور پر مواصلات کی کمپنی کے پاس جس قدر گاڑیاں، ہوائی جہاز یا ہوٹلوں سے متعلق کمپنی کے پاس جو ہوٹل کی عمارتوں وغیرہ میں لگا ہوا سرمایہ رأس المال کی حیثیت سے ہے اور جو مختلف شرکاء اور مساہمین سے حصص کی صورت میں حاصل کیا گیا ہے، لہٰذا ان پر زکوۃ واجب نہیں ہوگی لیکن آمدنی جس قدر بھی ہوگی ان پر حسبِ قاعدہ ڈھائی فیصد بطور زکوۃ ہر سال ادا کرنا نصاب پورا ہونے کی صورت میں ہر مساہم پر ضروری ہوگا۔

اس کے برخلاف اگر کمپنی خالص تجارتی ہو، جیسے امپورٹ وغیرہ سے متعلق کمپنیاں یا ایسی کمپنی ہو جو خام مال نکال کر اس میں تبدیلی کرنے کے بعد فروخت کرتی ہو، جیسے پٹرولیم کمپنیاں وغیرہ یعنی ان میں کمرشیل اور انڈسٹریل دونوں پہلو ہوں۔ اس صورت میں اس کے رأس المال اور منافع دونوں پر زکوۃ واجب ہوگی۔ لیکن بعض دوسرے اربابِ نظر نے کمپنیوں کی اس تقسیم کے اصول کو غیر عادلانہ قرار

دیا ہے کہ تجارتی کمپنیوں کے حصص پر تو زکوۃ واجب ہو اور صنعتی کمپنیوں کے حصص کو اس سے مستثنیٰ قرار دیا جائے، ان کی رائے میں یا تو دونوں کے اصل حصص کو مستثنیٰ کر کے منافع پر ڈھائی فیصد کے بجائے زرعی محصولات کی طرح عشر یعنی دس فیصد یا نصف عشر یعنی پانچ فیصد واجب ہونا چاہیے۔

یا اگر فرق ہی ملحوظ رکھنا ہے تو ہوٹلوں، پرنٹنگ پریس، فیکٹریوں وغیرہ جن کا اصل سرمایہ نقد یا سامانِ تجارت کے بجائے مکانات، مشینوں اور دیگر آلات کی صورت میں ہوتا ہے۔ انکی آمدنی پر عشر واجب ہو اور وہ کمپنیاں جو تجارتی ہیں ان کے حصص اور منافع دونوں پر ڈھائی فیصد زکوۃ واجب کی جائے۔

لیکن ہماری نظروں میں کمپنیوں کی نوعیت سے قطعِ نظر نہیں کیا جاسکتا۔ تجارتی کمپنیوں میں حصص کی حیثیت مالِ تجارت کی قرار دے کر حصص اور ان سے حاصل ہونے والے منافع سب پر ڈھائی فیصد زکوۃ واجب ہونی چاہیے۔ البتہ اگر ان حصص کے علاوہ شرکاء میں سے کسی کے پاس اور کوئی جائیداد ذاتی اخراجات اور نفقہ کے لئے نہ ہو تو اتنا حصہ علیحدہ کر کے زکوٰۃ کے وجوب کا حکم لگایا جائے گا، لیکن صنعتی اداروں میں موجود اسباب و وسائل پر زکوۃ واجب کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

کمپنیوں کی ہر قسم کی شیئرز پر یکساں زکوۃ واجب ہونے کی رائے متاخرین میں سے شیخ ابوزہرہ، عبدالوہاب خلاف اور عبدالرحمٰن حسن نے اختیار کی ہے۔ اور مشہور صاحبِ قلم ڈاکٹر یوسف القرضاوی نے بھی اپنی کتاب ''فقہ الزکوۃ'' میں اسی رائے کو ترجیح دی ہے، لیکن جمہور فقہاء کی تصریحات سے پہلے ہی قول کو ترجیح ہوتی ہے، جہاں تک ادائیگی زکوۃ کا سوال ہے تو اگر کمپنی کی طرف سے یکجا زکوۃ ادا کر دی جائے تو شرکاء کو الگ الگ زکوۃ دینے کی ضرورت باقی نہیں رہتی، کیوں کہ سال میں

ایک مال پر ایک ہی مرتبہ زکوۃ شرعاً واجب ہے۔ تکرار کی کوئی بنیاد نہیں ہے۔ مگر عموماً چوں کہ کمپنیاں حصص پر منافع تقسیم کرنے سے پہلے زکوۃ کی مقدار وضع نہیں کرتی ہیں اس لئے ہر فرد علیحدہ ادائیگی کا مکلّف ہوگا۔

جہاں تک باونڈز (BONDS) کی زکوۃ کا مسئلہ ہے تو پہلے گذر چکا ہے کہ سندات کا کاروبار حرام ہے، کیوں کہ اس کی حیثیت ایسے دین کی ہے جس کے ساتھ سود کی لعنت لگی ہوئی ہے۔

اب کیا ان پر زکوۃ واجب ہوگی یا نہیں؟ موجودہ زمانہ کے فقہاء کا رجحان یہ ہے کہ سندات اور اس کے منافع پر بھی زکوۃ واجب ہونی چاہئے، جس کی بنیاد یہ مصلحت ہے کہ غلط کاروبار کرنے والوں کو زکوۃ سے چھوٹ دے کر مزید ان کی حوصلہ افزائی نہیں کی جانی چاہئے جب کہ دوسرے فقہا "مالِ حرام" اور "زکوۃ" کو بے جوڑ سمجھتے ہیں، لہٰذا "حرام مال" سے ان کے نزدیک فوری طور پر اجتناب اور اسے اپنی ملکیت سے خارج کرنا ضروری ہے۔

❁ ❁ ❁

حق تصنیف کی خرید وفروخت

عرف عام میں خرید وفروخت کی حقیقت یہ ہے کہ ایک شخص جس چیز کا مالک ہو دوسرے کی مملوکہ چیز (نقد یا عین) سے باہمی رضا مندی کے ساتھ تبادلہ کر لے۔ اسی کی تعبیر فقہاء ان الفاظ میں کرتے ہیں مبادلۃ المال بالمال بالتراضی یعنی باہمی رضامندی کے ساتھ مال کو مال کے ساتھ تبادلہ کا نام بیع ہے۔

انسانی تمدن کی بنیاد شروع سے اسی پر قائم ہے کہ باہم اس تبادلہ کے ذریعہ ہر شخص اپنی ضرورت پوری کرتا ہے، شریعت نے اس کو باقی رکھا ہے اور معاملہ کی ان شکلوں پر پابندی لگادی ہے جن سے انسانی معاشرت اور تمدن کو ظاہری یا باطنی طور پر نقصان پہنچ سکتا ہو، چنانچہ سودی معاملات حرام کئے گئے ہیں، ان چیزوں کی خرید وفروخت کو ناجائز قرار دیا گیا ہے جو خدا نے حرام کی ہیں، جیسے سور اور شراب وغیرہ۔ اسی طرح ان چیزوں کی خرید وفروخت سے بھی روکا گیا ہے جو انسان کی ملکیت سے بھی باہر ہوں، جیسے فضا میں اڑتے ہوئے پرندے، یا دریا میں تیرتی ہوئی مچھلیاں کہ ان کو شکار کرنے سے پہلے خرید وفروخت نہیں کیا جاسکتا۔ یہ پابندی بھی عائد کی گئی کہ آدمی جس چیز کو خرید یا بیچ رہا ہے اس کی قیمت متعین ہو، بیچی جانے والی چیز ایسی ہو جو متعین کر لی گئی ہو اور خریدی جانے والی چیز یا اسکی قیمت غیر متعین اور مجہول نہ ہو، جس سے معاملہ کرنے والوں کے درمیان نزاع اور جھگڑے کی بنیاد پڑ سکتی ہو۔

نیز یہ کہ جو چیز بیچی یا خریدی جارہی ہو وہ مال ہو، بیچنے والے کی ملکیت اور قبضہ میں ہو اسے وہ باہمی اتفاق کے بعد خریدنے والے کو سپرد کرسکتا ہو اور خریدنے والے کو قیمت کی ادائیگی اور معاملہ کی تکمیل کے بعد مالکانہ تصرف سے روکنے والی کوئی شرط یا سبب نہ ہو۔

اس مختصر تمہید کے بعد آیئے ایک ایسے مسئلہ پر غور کرتے ہیں جس نے موجودہ زمانہ میں بیحد اہمیت اختیار کرلی ہے اور جس کا واضح حکم کتاب وسنت میں ملنا بظاہر اس لئے دشوار ہے کہ مسئلہ نے موجودہ زمانہ میں جو وسعت اختیار کرلی ہے اور دنیا کی تجارتی واقتصادی زندگی سے جس طرح اب اس کا رشتہ جڑ گیا ہے وہ پہلے نہیں تھا۔ میری مراد کاپی رائٹ (COPI RIGHT) تصنیف وتالیف کے حق یا نئی ایجاد کے حق کی حفاظت اور اس کی خرید وفروخت سے ہے۔

تصنیف وتالیف کا تعلق گو کہ علمی زندگی سے ہے، لیکن کتابوں کی نشر و اشاعت اور مصنف کے حقوق کی حفاظت اور اس کے معاوضہ (رائلٹی) کا رشتہ تجارت و اقتصاد سے اس طرح مربوط ہوگیا ہے کہ اس سے صرف نظر نہیں کیا جاسکتا۔ عالمی طور پر کروڑوں کی مالیت کا کاروبار کتاب کی نشر واشاعت سے مربوط ہے اور اگر نئی ایجادات کو بھی اس میں شامل کرلیں تو اربوں تک معاملہ جا پہنچتا ہے۔

دینی نقطۂ نظر سے اس مسئلہ میں غور کرنے کی باتیں یہ ہیں کہ:

۱ــــ کوئی کتاب تصنیف کرنے کے بعد کیا مصنف کو اس کا شرعی حق ہے کہ وہ اس کی اشاعت اپنی ذات یا اپنے مرضی کے ناشر تک محدود رکھے اور کسی دوسرے شخص کو کسی مصنف کی شائع شدہ کتاب کو طبع کرنے اور شائع کرنے کا حق نہ ہو؟

۲۔۔۔۔ کیا مصنف کے لئے یہ جائز ہے کہ اپنے حق تالیف کا معاوضہ لے اور جب بھی کوئی ناشر اس کی کتاب شائع کرے اس کے ذمہ یہ ضروری ہو کہ وہ اس کا حقِ تصنیف ادا کرے یا اس کی رضامندی حاصل کرے؟

۳۔۔۔۔ کیا ناشر کو اس کا حق ہے کہ اس نے معاوضہ دے کر جو حق خریدا ہے اسے دوسرے ناشر کے ہاتھ فروخت کر دے، یا اس کی اجازت کے بغیر اگر کوئی شخص اس کی شائع کردہ کتاب چھاپ دے تو وہ شرعاً و قانوناً سزا کا مستوجب ہو؟

۴۔۔۔۔ کیا مصنف کے مرنے کے بعد اس کا یہ حق ورثہ کی طرف منتقل ہو سکتا ہے کہ وہ اس کے مجاز ہوں گے کہ جس کو چاہیں اجازت دیں اور جس کو چاہیں روک دیں؟

۵۔۔۔۔ کتاب کے علاوہ انسان اپنی دماغی صلاحیت سے کوئی ایسی چیز ایجاد کرے جس سے عام طور پر لوگوں کو فائدہ پہنچ سکتا ہو تو اس کے لئے بھی کیا اس کا حق ہوگا کہ وہ اپنی ایجاد کردہ چیز کی نقالی کرنے سے دوسروں کو روک سکے؟ اور اپنے حق ایجاد کو کسی کمپنی کے ہاتھ فروخت کر سکے؟

اس مسئلہ میں پیچیدگی کی وجہ یہ ہے کہ جو چیز فروخت کی جانے والی ہے وہ "حق تالیف" یا "حق ایجاد" ایک معنوی اور غیر محسوس چیز ہے، تصنیف کردہ کتاب یا ایجاد کردہ سامان کے بارے میں آدمی کا حق ہے کہ وہ جتنی قیمت پر چاہے اس کو فروخت کرے۔ لیکن جب وہ چیز عام ہو چکی تو کیا اب بھی اس کے ساتھ اس کا حق اسی طرح قائم ہے اور اپنے اس "حق" یا "محنت" کی اساس پر ہمیشہ ہی وہ اس پر مالکانہ تصرف کرتا رہے گا؟

جہاں تک فقہاء کی تصریحات کا تعلق ہے تو ان کے یہاں مسئلہ کی متعین شکل

کے بارے میں کوئی قطعی حکم تو نہیں ملتا، البتہ یہ عمومی قاعدہ ضرور ملتا ہے کہ " ایسے حقوق کی جو صرف حقوق ہی ہوں" یعنی کوئی متعین ومحسوس مال کی حیثیت نہ رکھتے ہوں ان کی خرید وفروخت نہیں ہو سکتی اور ان کا معاوضہ نہیں لیا جا سکتا، اسی کی بنیاد پر متعدد بلند پایہ اہل قلم اور اربابِ فتویٰ نے حق تصنیف کی خرید وفروخت اور کتاب کی نشر واشاعت پر پابندی لگانے کو ناجائز قرار دیا ہے اور اسے ناجائز احتکار سے مشابہ قرار دیا ہے اور علم کو ایک عمومی حق قرار دے کر ہر شخص کے لئے اس کی اشاعت میں حصہ لینے کو جائز قرار دیا ہے (۱)

گو کہ ان کے یہاں اس کی گنجائش ہے کہ مصنف اپنا مسودہ جس قدر چاہے گراں قیمت پر فروخت کرلے، ان حضرات کی طرف سے حق تصنیف یا حق ایجاد کی خرید وفروخت کے ناجائز ہونے کے سلسلہ میں بنیادی طور پر جو باتیں کہی جاتی ہیں وہ یہ ہیں:

فقہاء کی تصریحات کے مطابق " حقوقِ مجردہ " کی بیع درست نہیں ہے اور وجہ اس کی ظاہر ہے کہ تصنیف کے نتیجہ میں جو نسبت مصنف کو اپنی تصنیف کردہ کتاب سے حاصل ہوتی ہے وہ کوئی ایسی محسوس چیز نہیں ہے جو خرید وفروختگی کی صلاحیت رکھتی ہو۔ زیادہ سے زیادہ اس کو اپنی محنت اور جدوجہد کے سلسلہ میں یہ حق حاصل ہے کہ اپنی کتاب کا مسودہ جس قدر بھی چاہے گراں قیمت پر فروخت کرے، کیوں کہ مسودہ ایک ایسی چیز ہے جس کے مقابلہ میں معاوضہ کا استحقاق ہو سکتا ہے، لیکن مصنف کی یہ کوشش کہ چوں کہ کتاب اس نے لکھی ہے اس لئے شائع ہو جانے

(۱) اس سلسلہ میں حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب کا مختصر فتویٰ " اباحۃ التقطیف من ثمرات التالیف " دیکھا جا سکتا ہے۔

کے بعد کوئی دوسرا شخص جس نے قیمت ادا کر کے بازار سے کتاب کا ایک نسخہ خریدا ہو وہ اسے بغیر اس کی اجازت یا اس کا معاوضہ ادا کئے ہوئے نہیں شائع کر سکتا ایک غیر ضروری اور ایسی پابندی ہے جس کا اسے کوئی حق نہیں ہے، کتاب کا نسخہ خرید کر مالک بن جانے والا شخص جس طرح اسے پڑھ سکتا ہے، کسی کو بطور ہدیہ دے سکتا ہے، جلا سکتا ہے، اپنے قلم سے پوری کتاب کا دوسرا نسخہ تیار کر سکتا ہے اسی طرح اسے اپنے خرچ سے زیادہ تعداد میں شائع بھی کر سکتا ہے، اس کو اپنی ملکیت میں مالکانہ تصرف کرنے سے روکنے کی شرعی یا قانونی بنیاد آخر کیا ہے؟

جو مصلحت اس سلسلہ میں ذکر کی جاتی ہے اس سے مصنف کو یا جو اس کا متعین کردہ ناشر ہے اسے مالی ضرر پہنچ سکتا ہے تو یہ کوئی ایسی بات نہیں ہے جو روکنے کی کوئی معقول بنیاد بن سکے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ متعدد ناشروں کے شائع کرنے سے کتاب کم قیمت پر دستیاب ہونے کے نتیجہ میں جس ضرر کے لاحق ہونے کا احتمال ہے وہ دنیا کی ہر تجارت میں متعدد دکانوں کے ہونے کی وجہ سے پیش آ سکتا ہے، لیکن اس کی وجہ سے اگر کسی نے بازار میں کپڑے کی دکان کی ہو تو دوسرے شخص کو اس سے قریب دوسری دکان کھولنے سے نہیں روکا جا سکتا۔ یا ایک کارخانہ سے ایک متعین قسم کا کپڑا اگر تیار ہوتا ہو تو دوسرے کارخانہ دار کو اسی طرح کے کپڑے کی تیاری سے اس لئے نہیں روکا جا سکتا کہ اس سے پہلے کارخانہ والے کو ضرر پہونچ سکتا ہے، قیمتوں کی دیکھ بھال اور اس کی تحدید یہ ارباب حکومت کی ذمہ داری ہے۔ اس کی کمی بیشی کے احتمال سے زیر بحث مسئلہ کے شرعی حکم پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

اس کے علاوہ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ علم ایسی چیز ہے جو تمام انسانوں کے درمیان متاع مشترک ہے ہم اس کی راہ میں ایسی قدغن نہیں لگا سکتے جس سے لوگوں

کو علم سے محروم کرنا لازم آتا ہو۔ دینی کتابوں کا مسئلہ ہو تو اس میں اس طرح کی پابندی اور بھی نا قابلِ تصور ہے۔

یہ اور اس طرح کے دوسرے دلائل ہیں جنکا ذکر ان لوگوں کی طرف سے کیا جاتا ہے جو حق تصنیف یا حق ایجاد کی خرید وفروخت کو ناجائز قرار دیتے ہیں اور کسی متعین ناشر کے حق میں کتاب کی اشاعت کو محدود کردینے کو ناروا تصور کرتے ہیں۔

اس کے برخلاف جو لوگ حق تصنیف کی حفاظت ضروری سمجھتے اور اس کے معاوضہ کو بھی جائز سمجھتے ہیں اور بغیر اجازت کسی ناشر کی طرف سے کتاب کی اشاعت کے سلسلہ میں قانونی کارروائی کا بھی حق تسلیم کرتے ہیں ان کے استدلال کا خلاصہ یہ ہے:

(۱) موجودہ زمانہ میں کتاب کی اشاعت محض علم کی ترویج ہی کے لئے نہیں رہی، بلکہ اس کا تعلق تجارت واقتصاد سے مربوط ہوگیا ہے، مصنف کا مقصود روزِ اول سے علم وفکر کو عام کرنے کے ساتھ یہ بھی ہوتا ہے کہ اس کو اس کی محنت کا مادی صلہ بھی ملے۔ حق تصنیف واشاعت محفوظ نہ کرنے کی صورت میں مصنف کو مالی ضرر بھی پہنچتا ہے اور جو شخص کسی مصنف کی تالیف کردہ کتاب کو اس کی اجازت کے بغیر شائع کرتا ہے اس کے پیش نظر مالی فائدہ پہلے ہوتا ہے اور علم کی ترویج کا خیال بعد میں۔

ایسی صورت میں یہ بات کسی طرح قرین انصاف نہیں ہے کہ اصل محنت کنندہ کو تو محروم رکھا جائے اور دوسرا شخص اسکی محنت کی اساس پر لاکھوں کی مالیت اکٹھی کرے۔ شریعت کی رو سے مصلحت اگر نص سے نہ ٹکراتی ہو تو اس کی رعایت درست ہے۔ اسی طرح ضرر کو دفع کرنے کی بھی ہدایت کی گئی ہے۔

(۲) مسئلہ صرف مطبوعہ کتابوں ہی تک محدود نہیں رہ گیا ہے، بلکہ کمپیوٹر کے تیار شدہ پروگراموں اور دوسری ایسی ایجادات بھی سامنے آگئی ہیں جن پر ایجاد کنندہ شخص یا کمپنی کو دماغی محنت کے ساتھ بڑی مالیت بھی صرف کرنی پڑتی ہے۔

اور یہ کسی طرح روا نہیں معلوم ہوتا ہے کہ تمام تر محنت اور اخراجات کے بعد اصل ایجاد کنندہ شخص اور افراد کو تو یہ تسلی دی جائے کہ تمہاری اس ایجاد سے دنیا مستفید ہوگی اور اس کی نقالی کرنے والی کمپنی اس سے کروڑوں کی مالیت حاصل کرے۔

(۳) جہاں تک اس شبہہ کا تعلق ہے کہ حقوق مجردہ (ABSTRACT RIGHT) کا معاوضہ نہیں ہوا کرتا اور ان کی خرید وفروخت درست نہیں ہے تو اس سلسلہ میں چند پرلو قابلِ غور ہیں:

(الف) حقوق مجردہ (ABSTRACTS RIGHTS) اور منافع (BENEFITS) دونوں قانونی اور فقہی اصطلاحیں ہیں، ان کی بعض قسموں کو خود فقہاء نے خرید وفروخت کے قابل قرار دیا ہے اور ان کے معاوضہ لینے یا تلف کرنے کی صورت میں تاوان لینے کی گنجائش تسلیم کی ہے۔ مثال کے طور پر مکان خریدنے یا فروخت کرنے کی صورت میں اس سے متصل راستہ (جو اس میں داخل نہیں ہے) پر چلنے کا حق، پانی بہانے کا حق، کنویں سے پانی پینے کا حق بلکہ مکان سے اوپر کی فضا جس پر ابھی کچھ بنایا نہ گیا ہو جسے فقہی اصطلاح میں ”حق علو“ سے تعبیر کیا جاتا ہے کی کبھی خرید وفروخت یا کم از کم وراثت وغیرہ کے حقوق کو فقہاء نے عقد کا محل اور ان کے معاوضہ کو درست قرار دیا ہے۔

(ب) سرکاری ملازمتوں، وظائف اور تنخواہ کے استحقاق وغیرہ سے معاوضہ

لے کر دوسرے کے حق میں تنازل دینے کو بھی فقہاء نے جائز قرار دیا ہے (۱)

(ج) محض عرف خاص کی بنیاد پر بعض فقہاء نے دکان اور وقف کے مکانات کی پگڑی لینے تک کی اجازت دے رکھی ہے جو سرتاسر ناروا ہے (۲)

(د) حقوق مجردہ (ABTRACTS RIGHT) اور منافع (BENEFITS) کی خرید وفروخت کے بارے میں فقہاء کے تمام تر اقوال کسی صریح نص (قرآنی آیت یا حدیث) پر مبنی نہیں ہیں، بلکہ قیاسی اور اجتہادی آراء ہیں جن پر مزید غور وفکر کی گنجائش ہے۔ مشہور حنفی فقیہ علامہ ابن عابدین شامی کا یہ بیان بالکل صحیح اور مبنی بر حقیقت ہے:

ان عدم جواز الاعتیاض عن الحق لیس علی إطلاقه، ورأیت بخط العلماء عن المفتی ابی السعود أنه أفتی بجواز أخذ العوض فی حق القرار والتصرف و عدم صحة الرجوع.	حقوق کے معاوضہ کے جائز نہ ہونے کا مسئلہ عام نہیں ہے، اور میں نے بعض علماء کی یہ تحریر دیکھی ہے کہ مفتی ابو السعود نے حق سکونت اور تصرف کے معاوضہ کو جائز قرار دیا ہے۔ اور حق رجوع کو ناجائز قرار دیا ہے۔
و بالجملة ۔ فالمسئلة ظنية والنظائر متشابهة وللبحث فیها مجال (۱)	اور خلاصۂ کلام یہ ہے کہ مسئلہ ظنی ہے اور اس کے نظائر متشابہ ہیں اور بحث کی اس میں گنجائش ہے۔

اس لئے ہماری رائے میں تالیف کردہ کتاب، ایجاد کردہ مشین، ترتیب دادہ

(۱) دیکھئے فتاوی شامی جلد ۴ صفحہ ۲۲ (۲) الاشباہ والنظائر مع شرح الحموی صفحہ ۱۲۵
(۳) رد المختار ج ۴ ص ۲۲

کمپیوٹر پروگرام سب کی کاپی رائٹ، تیار کرنے والے فرد یا کمپنی کا قانونی و شرعی حق ہے اور معاوضہ لے کر اس کی ایک سے دوسرے کی طرف منتقلی بھی درست ہے، اور بغیر اجازت تصرف کا دوسروں کو حق نہیں ہے۔

''حق تصنیف'' یا حق ایجاد وصنعت کی حفاظت اور اس کی خرید وفروخت کے جواز پر چوں کہ بعض اہلِ علم کو اختلاف یا تردد ہے، اس لئے ضرورت اس بات کی ہے کہ درج ذیل نقاط پر ایک بار پھر غور کر لیا جائے:

(۱) کونسی چیز ''مال'' ہے اور کون سی چیز ''مال'' نہیں ہے اس کی تحدید چوں کہ نص کے اندر نہیں کی گئی ہے، اس لئے اس کا مدار جس طرح پہلے عرف پر تھا اسی طرح آئندہ بھی رہے گا اور بہت ممکن ہے کہ ایک چیز کسی زمانہ میں ''مال'' نہ سمجھی جاتی ہو لیکن دوسرے زمانہ میں وہی چیز ''مال'' بن جائے اور اس کی خرید وفروخت کا سلسلہ شروع ہو جائے، اس لئے ''مالیت'' اور ''تقوم'' کی نفی سے پہلے یہ ضروری ہے کہ اس کی تحقیق کر لی جائے کہ کیا فی الواقع وہ چیز ''مالیت'' نہیں رکھتی یا اسلامی شریعت نے اس کی مالیت کی نفی کی ہے۔

(۲) حقوق (RIGHTS) اور منافع (BENEFITS) دو علاحدہ چیزیں ہیں، ان کے درمیان خلط ملط سے بہت سی فقہی پیچیدگیاں پیدا ہوتی ہیں، منفعت کے مقابلہ میں معاوضہ اجارہ وغیرہ کی شکل میں معروف ومتداول چیز ہے جس کے جواز کے بارے میں کوئی شبہہ نہیں کیا جا سکتا، بلکہ فقہ شافعی میں تو اس کی صراحت بھی ہے کہ ''مال'' وہ ہے جس سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہو چاہے وہ ''اعیان'' ہوں یا ''منافع''۔ مالکیہ اور حنابلہ کے کلام سے بھی یہی سمجھ میں آتا ہے کہ ''مالیت'' کی اساس منفعت ہے کسی چیز کا ''عینی'' یا ''حسی'' ہونا نہیں ہے۔

(۳) خود فقہائے احناف کے یہاں بھی حقوق کے بارے میں یہ تفصیل موجود ہے کہ وہ حقوق جو دفع ضرر کے لئے شریعت نے ثابت کئے ہیں، جیسے حق شفعہ، یا حق قسم (شوہر کے ساتھ شب باشی کا حق)، یا ایسی عورت کا جس کی شادی نابالغی کی حالت میں کردی گئی ہو اس کا یہ حق کہ بالغ ہونے کے بعد اس کو نکاح اگر ناپسند ہو تو فسخ کردے۔ یہ سارے حقوق ایسے ہیں جو محتمل ضرر کو دور کرنے کے لئے دیئے گئے ہیں، اب اگر کوئی ان حقوق سے دستبردار ہونا چاہے تو وہ ایسا کرسکتا ہے، لیکن اس کے عوض میں مال نہیں لے سکتا اور "منافع" میں سے بھی "نابالغ" سے کام لینے کی اجرت، وقف کی جائداد کے استعمال کی اجرت، اسی طرح "نابالغ" کی جائداد کے استعمال کی اجرت کا معاوضہ جائز قرار دیا گیا ہے۔

اس کے برخلاف حقوق کی ایک قسم وہ بھی ہے جن کا مالی معاوضہ لے کر آدمی اپنے حق سے دستبردار ہوسکتا ہے اور وہ ایسے حقوق ہیں جو انسان کو بنیادی طور پر بعض حالتوں میں حاصل ہوتے ہیں اور وہ پہلے حقوق کی طرح نہیں ہیں، جیسے مقتول کے اولیاء کا قاتل سے قصاص لینے کا حق ہے، یا مرد کا یہ حق کہ اس نے جس عورت سے نکاح کیا ہے وہ جب تک چاہے اس کے ساتھ اپنا نکاح کا رشتہ برقرار رکھے۔ اسی طرح آقا (مولیٰ) کا یہ حق ہے، وہ جب تک چاہے اپنے غلام کو اپنی ملکیت میں رکھے۔

یہ سارے حقوق ایسے ہیں جن میں مالی معاوضہ لے کر آدمی اپنے حق سے دستبردار ہوسکتا ہے یا دوسرے لفظوں میں اپنے ان حقوق کو بیچ سکتا ہے۔

مقتول کے اولیاء مالی معاوضہ لے کر قصاص کے حق سے دستبردار ہوسکتے ہیں، اسی طرح مرد معاوضہ لے کر خلع کرسکتا ہے اور آقا اپنے غلام سے مالی معاہدہ کر

کے اس کو آزادی دے سکتا ہے۔ یہ سارے احکام وہ ہیں جن کا واضح اور صریح حکم خود قرآن حکیم میں موجود ہے۔

اور جیسا کہ گذر چکا ہے کہ فقہاء نے ''حق علو'' (مکان کی چھت سے اوپر کی فضا) کے استعمال کا حق، حق شرب (پانی پینے کا حق) اور حق تسییل ماء (پانی بہانے کا حق) کو بھی اسی زمرہ میں شمار کیا ہے۔

ہماری نظر میں مولّف کا حق تصنیف بھی اسی قبیل کی چیز ہے جو اس کو اپنی محنت کے نتیجہ میں ابتدائی طور پر اس کو حاصل ہوتا ہے اور وہ اس کا معاوضہ لے کر کسی دوسرے کو منتقل کر سکتا ہے اور وہ اپنے اس حق کی حفاظت بھی کر سکتا ہے۔

(۴) ''استصلاح'' اور ''عرف'' کے اصول سے اس مسئلہ کا جو حکم نکلتا ہے اس کی طرف اشارہ پر لے کیا جا سکتا ہے۔

(۵) آخر میں یہ وضاحت بھی ضروری معلوم ہوتی ہے کہ مسلم شریف کی روایت میں مذکور ''بیع صکاک'' پر ''حق تصنیف'' کو قیاس کر کے عدم جواز کا حکم نکالنا انتہائی کمزور استدلال ہے، وہاں عدم جواز کی جو بنیاد ہے اس کی وضاحت خود روایت میں موجود ہے کہ دین کے قبضہ سے قبل بیع کی وجہ سے معاملہ خالص سودی نوعیت کا ہو گیا تھا۔ یہاں اسکا کیا احتمال ہے؟۔

❁❁❁

انسانی زندگی کا آغاز

انسان جس قدر زندگی اور کائنات کی حقیقتوں کو جاننے کے لئے اپنے علم و تحقیق کا دائرہ وسیع کرتا جارہا ہے اسی قدر وہ حقیقتیں اس کے لئے پیچیدہ اور معمہ بنتی چلی جارہی ہے اور بسا اوقات بعض پیش پا افتادہ امور کے بارے میں بھی وہ اپنے آپ کو حقیت کا صحیح سرادریافت کرنے سے عاجز محسوس کرنے لگتا ہے۔

اس کی سب سے زیادہ واضح مثال خود اس کی اپنی زندگی کے آغاز اور اس کی انتہا کا مسئلہ ہے، ہزاروں سال سے لوگ پیدا ہوتے اور مرتے چلے آرہے ہیں، لیکن بیالوجی اور میڈیکل سائنس کے میدانوں میں غیر معمولی ترقی ہونے کے باوجود آج بھی حیاتیات کے ماہرین (BIOLOGIST) اور شکم مادر میں انسان کے مادۂ تولید میں رونما ہونے والی لحہ بلحہ تبدیلیوں کو ریکارڈ کرنے والے آلات سے مسلح علم الاجنہ (BMBRYOLOGY) کے اسپیشلسٹ اس کی تحدید کرنے سے اپنے آپ کو بے بس محسوس کرتے ہیں کہ ماں کے پیٹ میں بچہ کی حقیقی زندگی کا آغاز کب ہوتا ہے، جس کے بعد وہ قانونی اور اخلاقی ان تمام حقوق کا مستحق ہوجاتا ہے جو اس دنیا میں ایک زندہ انسان کو حاصل ہیں۔

اسی طرح موت کے صحیح وقت کی تحدید کے بارے میں یہ بات کہ موت دل کی حرکت اور سانس کی آمد و رفت کے بند ہوجانے کا نام ہے یا دماغی خلیوں کے

بے حس وحرکت ہو جانے کا؟ ڈاکٹروں کے درمیان معرکۃ الآراء مسئلہ بنا ہوا ہے گو کہ اب ڈاکٹروں کی بڑی اکثریت یہی یقین رکھتی ہے کہ حقیقی موت دماغی خلیوں کے بے دم ہو جانے (جذع المخ پر موت طاری ہونے) کا نام ہے، لیکن آج بھی اس شخص کا مسئلہ پیچیدہ بنا ہوا ہے جس کے دماغی خلایا تو دم توڑ گئے ہوں، لیکن تنفس کا سلسلہ ابھی بحال ہو یا قلب کی حرکت نہ رکی ہو، اب اس کو مردہ قرار دے کر گوروکفن کی تیاری کی جائے گی یا زندہ قرار دے کر اس کی زندگی کے حقوق بحال رکھے جائیں گے۔ حقیقت واقعہ یہ ہے کہ زندگی اور موت کے مسئلہ پر علم جدید نے سیدھے سادے قرآن وحدیث میں بیان ہونے والے بعض حقائق پر کوئی بھی قابلِ ذکر اضافہ نہیں کیا ہے۔(۱)

دینی نقطہ نظر سے اس مسئلہ پر گفتگو کی ضرورت اس لئے پیش آتی ہے کہ زندگی کے آغاز سے "اسقاط حمل" کا مسئلہ متعلق ہے کہ عورت کے لئے کب تک اس بات کی گنجائش ہے کہ وہ اپنا حمل کسی عذر کے تحت ساقط کرا سکے، خاص طور پر یہ مسئلہ اس لئے پیچیدہ ہو گیا ہے کہ ایک طرف تو ڈاکٹروں نے یہ دعویٰ شروع کر دیا ہے کہ

(۱) اس سلسلہ میں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ کویت کی وزارت صحت کے ماتحت نو آغاز "طب اسلامی کی عالمی تنظیم" کی جانب سے جنوری ۱۹۸۵ء میں زندگی کے آغاز وانجام کے عنوان سے ایک سیمنار کا انعقاد عمل میں آیا تھا جس میں فقہاء اور اطباء دونوں نے اپنے اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت کی تھی اس کی پوری کارروائی "الحیاۃ الانسانیۃ بدایتھا و نہایتھا فی المفھوم الاسلامی" کے نام سے کتابی صورت میں شائع ہوئی ہے۔ اس سیمنار کے بعض مقالات دلچسپی سے خالی نہیں ہیں، اس کے علاوہ حیات اور موت کے موضوع پہ مشرق ومغرب میں بہت سی کتابیں اور مقالات شائع ہو چکے ہیں جن کو دیکھا جا سکتا ہے۔

مرد وعورت کے جوہر حیات میں موجود بیضوں کی باہم آمیزش کے ساتھ ہی زندگی شروع ہو جاتی ہے اور دوسری طرف خاص طور پر مغربی ممالک میں اور مغرب زدہ معاشروں میں ضرورت و بے ضرورت اسقاط حمل کرانا ایک فیشن بن گیا ہے، اس لئے زندگی کے آغاز کی صحیح تحدید بہر صورت ضروری ہے۔

دوسری طرف موت کے مسئلہ نے اس لئے اہمیت اختیار کر لی ہے کہ آنکھیں، دل، پھیپھڑے اور انسانی جسم کے دوسرے بنیادی اعضاء اسی وقت دوسرے مریض کے کام آسکتے ہیں جب کہ ان کو ایسی حالت میں علیحدہ کیا گیا ہو جب کہ ان اعضاء میں زندگی کے کچھ آثار باقی ہوں اور موت پر زیادہ وقفہ نہ گذر چکا ہو اور ڈاکٹروں کی تحقیق کے مطابق چوں کہ دماغی خلیوں میں جان کا نہ رہنا انسانی زندگی کے خاتمہ کی علامت ہے، اس لئے شرعاً کیا یہ جائز ہوگا کہ ایک ایسا شخص جس کے دماغی خلیے مر چکے ہیں لیکن جسم میں ابھی کچھ زندگی کے آثار باقی ہوں ایسی حالت میں اس کے اعضائے رئیسہ دوسرے مریض کے لئے کارآمد حالت میں نکال لئے جائیں؟

ظاہر ہے کہ دونوں ہی مسئلے از حد نازک اور خطرناک ہیں اس لئے ان کی تحقیق ضروری ہے تاکہ قتلِ نفس کا ارتکاب لازم نہ آئے۔

اسلام نے مسائل کی بنیاد ایسی علمی باریکیوں پر نہیں رکھی جن کا ادراک عام لوگ نہ کر سکتے ہوں، یا جن کو بغیر الکٹرانک آلات کی مدد کے سمجھا ہی نہ جا سکتا ہو، غیر ضروری تکلف برت کر کسی بات کا ادراک اسلامی تعلیمات کی رو سے کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتا جس طرح رصدگاہوں اور خوردبینوں کی مدد کے بغیر بھی کھلی آنکھوں سے چاند دیکھ کر تہذیب وتمدن کے وسائل سے دور اور پہاڑوں اور کوہساروں میں

رہنے والے قبائلی بھی روزے وغیرہ کے احکام بجالا سکتے ہیں، اسی طرح عام فطری وسیلہ سے موت وحیات کی تحدید کا طریقہ قدیم زمانے سے لوگ برتتے آ رہے ہیں اور انہیں کی اساس پر فقہائے دین، دیت، وراثت اور وصیت وغیرہ کے مسائل حل کرتے رہے ہیں۔ ''اسقاط حمل'' کا عمومی رواج مغربی تمدن کا پھیلایا ہوا مرض ہے ،صحیح اسلامی معاشرہ میں بعض استثنائی اور ناگزیر حالات کے علاوہ اس کا تصور ہی نہیں کیا جاسکتا۔ اسی طرح زندہ یا مردہ کے اعضائے رئیسہ کی قطع و برید بھی موجودہ طریق علاج نے پیدا کیے ہیں اور گو کہ اس وقت تک اسے سرجری کا کمال سمجھا جارہا ہے کہ ایک انسان کے جسم کے ناکارہ عضو کی جگہ پر دوسرے کا عضو چسپاں کر دیا جائے ،لیکن یہ بعید نہیں کہ آئندہ مزید طبی تحقیقات کی روشنی میں سرے سے اس عمل کی ضرورت ہی باقی نہ رہے اور ایسی دوائیں دریافت کر لی جائیں جن سے اندرون جسم ہی معطل شدہ عضو یا اس کے مردہ خلیوں میں دوبارہ زندگی کی رو دوڑائی جاسکے۔(۱)

خدا نے اپنی کتاب محکم میں انسانی تخلیق کے مراحل کا ذکر ان لفظوں میں کیا ہے:

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً	ہم نے انسان کو مٹی کے ست سے پیدا کیا، پھر اسے ایک محفوظ جگہ ٹپکی ہوئی بوند میں تبدیل کیا پھر اس بوند کو جمے ہوئے خون کی شکل دی، پھر جمے

(۱) یہ محض شاعرانہ خیال نہیں ہے بلکہ خود ڈاکٹروں کی تحقیق سے اس بات کا اشارہ ملتا ہے، حال ہی میں امریکہ کی ہارورڈ یونیورسٹی کے پروفیسروں نے ایک ایسا مادہ دریافت کرنے کا دعویٰ کیا ہے جس سے اندرونِ جسم ناکارہ عضو کو دوبارہ کارآمد بنایا جاسکتا ہے۔ تفصیل آئندہ دوسری بحث کے ضمن میں دیکھیے۔

فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا اٰخَرَ فَتَبَارَكَ اللّٰهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِيْنَ ۔ (المؤمنون ۱۴)

ہوئے خون کو گوشت کا لوتھڑا بنایا پھر لوتھڑے سے ہڈیاں بنائیں پھر ہڈیوں پر گوشت چڑھایا پھر اسے ایک دوسری ہی مخلوق بناڈالا ، پس بڑا ہی باعظمت ہے اللہ سب کاریگروں سے اچھا پیدا کرنے والا ۔

تخلیق کی کیفیت پر مزید روشنی اس حدیث سے پڑتی ہے جسے امام بخاری و مسلمؒ دونوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کی ہے اور جس کا ایک ٹکڑا اس طرح ہے:

إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يبعث الله ملكا فيؤمر بأربع كلمات و يقال له : اكتب عمله، ورزقه، وأجله وشقي أو سعيد ثم ينفخ فيه الروح الخ ۔

تم میں سے کوئی شخص جب پیدا ہوتا ہے تو چالیس روز تک ماں کے پیٹ میں (نطفہ کی صورت میں) جمع رہتا ہے پھر وہ اتنی ہی مدت تک علقہ رہتا ہے پھر وہ اتنی ہی مدت تک پارۂ گوشت کی شکل میں رہتا ہے پھر اللہ تعالیٰ ایک فرشتہ کو بھیجتا ہے جسے چار باتوں کا حکم ہوتا ہے یہ کہ پیدا ہونے والے کا عمل ، اس کی روزی اس کی موت کا وقت ، اور یہ کہ وہ بد بخت ہوگا یا نیک بخت لکھ دے ،

پھر اس میں روح پھونکی جاتی ہے۔

اسی مفہوم کی ایک دوسری روایت کے الفاظ یہ ہیں:

عن أنس بن مالک عن النبی ﷺ قال : ان اللہ قد وکّل بالرحم ملکا فیقول: أي رب! نطفة، أي رب! علقة، أي رب! مضغة فاذا أراد اللہ أن یقضی خلقا قال: قال الملک: أي رب! ذکر أو أنثی؟ شقي أو سعید؟ فما الرزق؟ فما الأجل؟ فیکتب کذلک في بطن أمہ ۔	حضرت انس بن مالکؓ رسول اللہ ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے ماں کے رحم کے لئے ایک فرشتہ متعین کر رکھا ہے جو کہتا ہے خداوند! یہ نطفہ ہے، خداوند! یہ جما ہوا خون ہے، خداوند! یہ پارۂ گوشت ہے پس جب اللہ تعالیٰ انسان کو پیدا کر لینے کا فیصلہ کر لیتا ہے تو فرشتہ پوچھتا ہے اے پروردگار! لڑکا ہوگا یا لڑکی؟ بد بخت ہوگا یا نیک بخت؟ اس کی روزی کتنی ہوگی؟ وہ کب مرے گا؟ چنانچہ ماں کے پیٹ میں ہی یہ سب باتیں لکھ دی جاتی ہیں۔

ان روایتوں کی روشنی میں فقہاء نے یہ اندازہ لگایا ہے کہ روح ڈالنے کا عمل ۱۲۰ر دن کے بعد عمل میں آتا ہے جب مادۂ تولید نطفہ، (منی کی بوند) علقہ (جما ہوا خون) مضغہ (پارۂ گوشت) کے مراحل سے گذر کر کامل انسانی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ چنانچہ ۱۲۰ر دن کے اندر معقول عذر ہونے کی صورت میں اس کی اجازت

دی ہے کہ اسقاطِ حمل کیا جا سکے اور ۱۲۰ ر دن مکمل ہو جانے کے بعد اسقاط چوں کہ قتلِ نفس کے مرادف ہوگا اس لئے ناجائز ہوگا۔

جہاں تک ۱۲۰ ر دن کے اندر جنین میں نشو نما کی بات ہے تو وہ برقرار رہتی ہے اور نفخ روح سے پہلے کی زندگی نباتات کی زندگی سے مشابہ ہوا کرتی ہے، انسانی زندگی کا آغاز اسی وقت ہوتا ہے جب ڈھانچہ میں روح پھونک دی جائے جو ۱۲۰ ر دن کے بعد جسمانی ڈھانچہ پورے طور پہ مکمل ہو جانے کے بعد ہی بظاہر ممکن ہے۔

علامہ ابن قیم نے صحیح لکھا ہے:

شکم مادر میں موجود بچہ (جنین) کی زندگی دو طرح کی ہوتی ہے ایک پودوں کی زندگی جو روح پھونکے جانے سے قبل ہوتی ہے اور اس کے نشو ونما پانے اور غیر ارادی طور پر غذا حاصل کرنے کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے۔

اور دوسری زندگی انسانی زندگی ہے جو روح پھونکے جانے کے بعد شروع ہوتی ہے اور اس کے نتیجہ میں احساس اور حرکت ارادی کا ظہور ہونے لگتا ہے۔ (کتاب الروح ص ۲۱۷)

خود انسان اول (آدمؑ) کی تخلیق کی تکمیل یا ان کی انسانی زندگی کا آغاز بھی

نفخ روح کے بعد ہی عمل میں آیا تھا، ارشادِ باری ہے:

اِنِّيْ خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ طِيْنٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِي فَقَعُوْا لَهُ سَاجِدِيْنَ۔ (ص: ۷۱، ۷۲)

میں مٹی سے ایک انسانی مخلوق پیدا کرنے والا ہوں پس جب میں اسے بناڈالوں اور اس میں اپنی روح پھونک دوں تو تم سب اس کے آگے سجدہ میں گر جاؤ۔

جہاں تک جدید طبی تحقیقات کا تعلق ہے تو ان سے بھی فقہاء کے اس اندازہ کی توثیق ہی ہوتی ہے نفی نہیں ہوتی کیوں کہ اس کا حاصل بھی یہی ہے کہ شکم مادر میں حمل کی زندگی روز اول سے یکساں نہیں ہوتی، پہلے بچہ صرف چند خلیوں کا مجموعہ ہوتا ہے جو بڑھتا اور دوسری شکلیں اختیار کرتا رہتا ہے، یہاں تک کہ اس میں تمام انسانی خصائص پیدا ہو جاتے ہیں اور وہ انسانی اوصاف کا حامل ذی روح وجود بن جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ خلیوں کی زندگی نباتاتی زندگی کے مشابہ ہوا کرتی ہے۔ انسانی زندگی تو اس وقت کہلائے گی جب کہ مکمل انسانی ڈھانچہ کی شکل اختیار کرنے کے بعد اس میں روح پھونک دیجائے گی۔

بعض ڈاکٹروں نے انسانی شکل کی تکوین کے لئے ۱۲۰ ردن کے بجائے ۸۴ ردن یا تین مہینے کو کافی سمجھا ہے اور جدید نظریات سے اسے قریب تر قرار دیا ہے، لیکن یہ بھی کوئی قطعی بات نہیں ہے جہاں سے زندگی کے حقیقی آغاز کا ڈاکٹروں کو یقین ہو اسی طرح یہ کہنا کہ جس طرح دماغی خلیوں کے بیجان ہو جانے کا نام موت ہے اسی طرح تمام دماغی خلیوں کی ساخت کے پورا ہو جانے سے زندگی کا آغاز ہو جاتا ہے، یہ بھی محض اندھیرے میں تیر چلانے کے مرادف ہے، اصل معیار روح

پھونکے جانے کا عمل ہی ہے جس سے زندگی کے شروع ہونے کا فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔

اس سلسلہ میں ایک ڈاکٹر نے حقیقت کا اعتراف اس طرح کیا ہے:

إن الأقرب للصواب هو أن الحياة الإنسانية تبدأ مع نفخة الروح في الجنين و ذلک لايتم إلا إذا كان مكان الروح مكمل النمو مكانها هو المخ قياسا على نهاية الحياة الانسانية و هي نهاية حياة المخ ولكن على الرغم من ذلک فإن هذه افتراضات لاتصل بنا إلى مرحلة اليقين۔ (۱)

زیادہ قرین صحت بات یہ ہے کہ انسانی زندگی جنین میں روح پھونکے جانے کے ساتھ ہی شروع ہوتی ہے اور یہ اسی وقت ہوسکتا ہے جب کہ روح پھونکنے کی جگہ تیار ہو اور روح کی جگہ مغز دماغ ہے، کیوں کہ انسان کی موت کا فیصلہ دماغ کی موت سے ہی ہوتا ہے، لیکن ان تمام باتوں کے باوجود ہماری یہ معلومات ابھی ظن وتخمین کا درجہ رکھتی ہیں ان کو یقین کا درجہ ابھی حاصل نہیں ہوا ہے۔

مذکورہ بالا گفتگو کی روشنی میں فقہاء کی یہ بات صحیح معلوم ہوتی ہے کہ ۱۲۰ دن گذر جانے کے بعد حمل ساقط کرانا شرعاً درست نہیں ہے اس سے قبل کسی عذر کے تحت کرایا جاسکتا ہے۔

*****

---

(۱) بدایۃ الحیاۃ ونہایتہا صفحہ ۸۲ تا ۸۳

انیمیشن (ANIMATION) کا شرعی حکم

فقہاء نے موت کی کوئی دقیق اصطلاحی تعریف نہیں کی ہے، محض اس کی بعض علامتوں کے ذکر پر اکتفا کیا ہے، کیوں کہ یہ مسئلہ دراصل اطباء کے دائرہ اختصاص سے تعلق رکھتا ہے، گو کہ فقہ میں بھی بعض مسائل کے بارے میں قطعی نتیجہ تک پہونچنے کے لئے موت کے صحیح وقت کی تحدید کی ضرورت پیش آتی ہے، اور تجہیز و تکفین سے پہلے یہ تحقیق ضروری ہوتی ہے کہ موت یقینی طور پر واقع ہو چکی ہے اور جس کو سپردِ خاک کیا جانیوالا ہے وہ محض سکتہ یا بیہوشی کے کیفیت میں نہیں ہے۔

علامہ ابن قدامہ فرماتے ہیں:

وإن اشتبه أمر الميت اعتبر بظهور أمارات الموت من استرخاء رجليه و انفصال كفيه و ميل أنفه و امتداد جلدة و جهه و انخساف صدغيه وإن مات فجأة كالمصعوق أو خائفا من حرب أو سبع أو تردئ من جبل انتظر به

اگر مرنے والے کی موت کے بارے میں شبہہ واقع ہو جائے تو موت کی علامتوں کے ظاہر ہونے کا لحاظ کیا جائے گا، جیسے ٹانگوں کا ڈھیلا پڑ جانا، ہتھیلیوں کا کھل جانا، ناک کا ٹیڑھا ہو جانا اور چہرے کی کھال کا ڈھلک آنا اور کنپٹیوں کا دھنس جانا وغیرہ، اور اگر اچانک موت ہوئی ہو

هذه العلامات حتى يتيقن موته. قال الحسن في المصعوق ينتظر به ثلاثا. قال أحمد رحمه الله إنه ربما تغير في الصيف في اليوم و الليلة ، قيل فكيف تقول؟ قال: يترك بقدر مايعلم أنه ميت قيل له: من غدوة إلى الليل قال: نعم ۔ (۱)

جیسے بجلی لگ جانے کی وجہ سے یا جنگ یا درندے کے خوف سے یا پہاڑ سے گر کر تو ان علامتوں کے ظہور کا انتظار کیا جائے گا، یہاں تک کہ اس کی موت کا پورا یقین ہو جائے۔ حضرت حسن نے فرمایا کہ بجلی لگ کر مرنے والے کے بارے میں تین دن انتظار کیا جائے گا، امام احمد فرماتے ہیں کہ بسا اوقات گرمی کے موسم میں ایک دن اور ایک رات میں ہی لاش میں تغیر واقع ہونے لگتا ہے، ان سے دریافت کیا گیا کہ تو پھر آپ کیا فرماتے ہیں؟ انہوں نے فرمایا کہ اتنا وقت چھوڑ دیا جائے گا جس سے موت کا یقین ہو جائے ان سے کہا گیا کہ یعنی صبح سے شام تک؟ تو انہوں نے فرمایا: ہاں

موت واقع ہو جانے سے ایک طرف تو انسان شرعی ذمہ داریوں

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر جلد ۲ صفحہ ۳۰۸

(تکلیفات) سے آزاد ہو جاتا ہے، دوسری طرف وراثت اور وصیّت وغیرہ کے احکام اس کی مملوکہ جائیداد میں نافذ ہونے شروع ہو جاتے ہیں، زوجیت کا رشتہ ختم ہو جاتا ہے، شوہر کے مرجانے کی صورت میں عورت کی عدت وفات شروع ہو جاتی ہے اور مرد کیلئے یہ جائز ہو جاتا ہے کہ اگر چار بیویاں اس کے نکاح میں تھیں تو مرنے والی کی جگہ پہ ایک دوسری عورت کو اپنی زوجیت میں لے سکے۔ یہ اور اس طرح کے اور بہت سے احکامات ہیں جو موت کے صحیح وقت کی تحدید پہ موقوف ہیں۔ اگر کسی حادثہ کے نتیجہ میں ہی خاندان کے کئی افراد ایک ساتھ موت کا شکار ہو جائیں تو فقہاء ان میں سے کسی کو دوسرے کا وارث قرار نہیں دیتے بلکہ یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ سب کی موت ایک ہی وقت واقع ہوئی۔ امام ابن حزم ظاہری نے بڑے زور وشور سے یہ دعویٰ کر رکھا ہے کہ "انسان یا تو زندہ ہوتا ہے یا مردہ، ان دونوں حالتوں کے درمیان کوئی تیسرا مرحلہ تصور نہیں کیا جا سکتا" اور واقعہ بھی یہی ہے۔ لیکن موجود میڈیکل تحقیقات اور نئی دریافتوں نے بظاہر اس بدیہی مسئلہ کو بھی نظری بنا کر رکھ دیا ہے۔ چنانچہ ایسا شخص جس کی طبی طور پہ موت کا اعلان کیا جا چکا ہو اب یہ ممکن ہے کہ مصنوعی طور پر (ANIMATION) کے ذریعہ کچھ وقت تک اس کی سانس کے آمد و رفت کا سلسلہ برقرار اور اس کے دل، پھیپھڑے اور بعض دوسرے اعضاء رئیسہ کو تروتازہ اور کارآمد رکھا جا سکے۔ اب شرعی نقطۂ نظر سے سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ڈاکٹروں کے فیصلہ کے مطابق جس شخص کی موت دماغی خلیّوں (BRAIN CELIS) کے بیجان ہو جانے کے نتیجہ میں واقع ہو چکی ہو لیکن اینمیشن روم (ANIMATION ROOM) •••• میں مصنوعی طور پہ اس پہ زندگی کے آثار باقی رکھنے کے لئے مشین لگا دی گئی ہو جس سے سانس کی آمد و رفت کا سلسلہ قائم ہو

جائے تو اس کے ساتھ معاملہ مُردوں کا کیا جائے گا یا زندوں کا؟ اور کیا مشین کی امداد کا منقطع کرنا قتلِ نفس کے مرادف تو نہیں ہوگا جس کے بعد زندگی کے آثار کا ختم ہو جانا یقینی ہے؟۔

نیز اس حالت میں کیا یہ جائز ہوگا کہ اس کے جسم سے قلب، پھیپھڑے، جگر یا آنکھیں کسی دوسرے حاجتمند انسان کے جسم میں لگانے کیلئے کارآمد شکل میں علیحدہ کی جائیں؟ کیوں کہ بعض اعضاء اسی صورت میں کارآمد ہو سکتے ہیں جب کہ ان کو تر و تازگی کی حالت میں علیحدہ کیا گیا ہو اور موت پہ زیادہ وقفہ نہ گذرا ہو؟۔ ان سوالات کے جواب سے پہلے یہ جان لینا ضروری ہے کہ عام طور پہ جو موت واقع ہوتی ہے اس میں دل اور پھیپھڑے کا عمل رک جاتا ہے اور دماغ کے خلیوں میں خون اور آکسیجن (OXYGEN) کا پہنچنا بند ہو جاتا ہے جس کے نتیجہ میں وہ خلیے بھی دم توڑ جاتے ہیں اور پھر بتدریج سارا جسم ٹھنڈا اور بے حس و حرکت ہو جاتا ہے، لیکن دل کی حرکت بند ہونے یا دماغی خلیوں کے دم توڑنے کے باوجود یہ ممکن ہے کہ دل اور پھیپھڑے وغیرہ کے بعض خلیوں میں زندگی کے آثار کچھ دیر تک باقی رہیں اور اینمیشن (ANIMATION) کے عمل کے ذریعہ ان می مزید تر و تازگی پیدا کی جاسکتی ہے گو کہ دماغی خلیوں (BARINCELLS) کے بے جان ہو جانے کے بعد یہ بات انسانی طاقت و قدرت سے باہر ہو جاتی ہے کہ کسی ذریعہ سے دوبارہ زندگی کا اعادہ کیا جاسکے ڈاکٹروں نے اسی لئے موت واقع ہونے کی بنیاد دماغی خلیوں (BARIN CELLS) کے بے جان ہونے کو قرار دیا ہے۔

مرنے کے بعد بعض اعظاء کے کارآمد رہنے کے سلسلہ میں یہ حقیقت پیش نظر رکھنی چاہئے کہ:

"موت بالترتیب دماغ کا فعل، تحریک، ضربات قلب، دوران خون کا تسلسل اور پھیپھڑوں کے تبادلۂ نجارات کا سلسلہ موقوف ہو جاتا ہے، جسم میں حس و حرکت نہیں رہتی ___ لیکن موت کے دو گھنٹے بعد تک اندرونی اعضاء میں زندگی کے آثار باقی رہتے ہیں،

ایک تجربہ کے مطابق مردہ سے اخذ کردہ مادہ منویہ ۲۴ گھنٹے تک زندہ رہتا ہے۔" ___ (ضمیمہ قومی آواز ۲ فروری ۱۹۸۲ء صفحہ ۴)

بلکہ اب تو فریزنگ پوائنٹ (   ) میں منجمد کر کے مادۂ منویہ کو سالہا سال تک محفوظ رکھنے کے تجربات بھی سامنے آ گئے ہیں۔

ایمیشن روم (ANIMATON ROOM) میں مصنوعی آلات اور دوا کے ذریعہ مردہ جسم میں بظاہر زندگی کی رو دوڑانے کی جو کوشش ہوتی ہے وہ کوئی نئی زندگی ہرگز نہیں ہوتی جس سے مردہ کو زندہ کرنا لازم آتا ہے یا اس سے زندگی اور موت کے بارے میں مسلم عقیدہ پہ زد پڑتی ہو بلکہ پچھلی زندگی کے ہی بعض آثار کو باقی رکھنے کی کوشش ہوتی ہے تاکہ موت کے وقفہ کو طول دیا جا سکے، اور وہ علامتیں جو حقیقی موت واقع ہونے سے قبل انسانی جسم پہ ظاہر ہوتی ہیں اور عام حالتوں میں زندگی کی وہ معمولی سی رمق محسوس نہیں ہوتی ان کو انعاش کے عمل کے ذریعہ نمایاں کیا جا سکے۔

جہاں تک اس زندگی کے بارے میں دینی نقطۂ نظر کا سوال ہے تو ظاہر ہے کہ شرعی اصطلا میں جس طرح شکم مادر میں روح پھونکے جانے کے بعد بچہ کی زندگی کا آغاز ہوتا ہے اسی طرح روح کی جسم سے علیحدگی کا نام "موت" ہے۔ اور خدا نے موت وحیات کا نظام جس طرح انسان کی آزمائش وامتحان کی خاطر قائم کیا

ہے اسی طرح وہ نظام برقرار رہے گا، کسی تدبیر یا نئی ایجاد کے ذریعہ اس میں تبدیلی نہیں ہوسکتی۔ اور حقیقی موت کا وقت آجانے کے بعد پل بھر کی بھی تاخیر اس کے واقع ہونے میں ممکن نہیں ہے اس سے پہلے صحت یا جسم کی حرکت وتر وتازگی کو بحال رکھنے کے لئے جو تدبیر بھی کی جائے اس کی افادیت وتاثیر مسلم ہے لیکن جب موت واقع ہو جائے اور جسم کا رشتہ روح سے منقطع ہو جائے تو خدا کے علاوہ کسی کے بس میں یہ بات نہیں رہ جاتی کہ دوبارہ وہ مُردہ جسم میں زندگی پیدا کر سکے۔

اب رہ گئی یہ بات کہ ڈاکٹر کے لئے کب انعاش (ANIMATON) کی مشین کرتے ہوئے شخص کے جسم میں لگانے اور کب اسے علیٰحدہ کرنے کا جواز ہے تو کھلی بات ہے کہ ڈاکٹر ازخود تو اس کا مکلّف نہیں ہے کہ مشین کی مدد سے جسمانی حرکت کو برقرار رکھے یا سانس کی آمدورفت کا مصنوعی سلسلہ قائم کرے۔ ورثاء کی خواہش اور باہمی معاہدہ کے تحت اگر مشین لگائی گئی تھی تو اسی کے مطابق اس کو علیٰحدہ کر لینا بھی قتلِ نفس کے مرادف نہ ہوگا جس طرح کہ مشین کا لگانا نئی زندگی کے مرادف نہ تھا، ہاں اگر ڈاکٹر نے حقیقی طور پہ موت واقع ہونے سے قبل انیمیشن کا عمل شروع کیا ہو اور اس کے اس عمل کے نتیجہ میں اس کی موت واقع ہو جائے تو اس کی ذمہ داری آسکتی ہے جس طرح کہ اور دوسرے طریقہائے علاج میں ڈاکٹر اگر دانستہ بے احتیاطی برتے اور اس سے مریض کی موت واقع ہو جائے تو اس کی اخلاقی اور قانونی ذمہ داری سے ڈاکٹر عہدہ برآ قرار نہیں دیا جاسکتا۔

اور چونکہ یہ معاملات انتہائی نازک اور پیچیدہ ہیں اس لئے انیمیشن کا عمل شخصی اور انفرادی کے بجائے اجتماعی طور پہ ڈاکٹروں کے بورڈ کے ذریعہ اور سرکاری اداروں کی نگرانی میں ہونا چاہیئے۔

جہاں تک اس حالت میں کارآمد اعضاء کے جسم سے کاٹ کر الگ کرنے کا مسئلہ ہے تو اس کی اجازت اس وقت ہرگز نہیں ہوگی جب تک کہ جسم میں زندگی کی معمولی رمق بھی باقی ہو، خواہ کسی دوسرے مریض کو ان اعضاء کی کتنی ہی سخت ضرورت کیوں نہ ہو، شبہہ کی کی حالت میں کسی کی جان لینے کی اجازت شرعی وقانونی طور پہ ہرگز نہیں دی جاسکتی ہے۔ مرنے والی کی رضامندی اور اس کے ورثا کی خواہش کے باوجود بھی ایسی حالت میں قطع وبرید کی ہرگز اجازت نہیں دیجائے گی جب کہ زندگی کا معمولی احتمال بھی باقی ہو۔ البتہ جسم کا کسی دوااور مشین کے ذریعہ تروتازہ رکھنا اور ہے اور زندگی کا باقی رہنا اور، جب تک مردہ اس حال میں نہ ہو جائے کہ اس کی تجہیز وتکفین جائز ہو اس کے جسم پہ کسی طرح کا تصرف نہیں کیا جاسکتا، موت وحیات کا مسئلہ بے حد نازک ہے اس میں بڑی احتیاط کی ضرورت ہے۔

☆☆☆

مصنوعی طریق حمل وتولید

مصنوعی طریق حمل یا (Artfical insemination) کا مسئلہ اس وقت خاص طور پر ڈاکٹروں، علمائے دین اور عوام الناس سب کی دلچسپی کا موضوع بنا ہوا ہے، ٹیوب ٹیسٹ (TUBE TEST) کے ذریعہ ۲۵ ر جولائی ۱۹۷۸ء کو لوزا براؤن (Lauza Brown) کی برطانیہ میں پیدائش کے بعد سے اب تک سیکڑوں نلکی زادے (Tube baby) نہ صرف یورپ اور امریکہ میں پیدا ہو چکے ہیں، بلکہ خود عربی اور اسلامی دنیا میں بھی اس کی نقالی کی کوششیں جاری ہیں اور مصنوعی طریق حمل وتولید کی طرف لوگوں کی توجہ تیزی سے بڑھتی جارہی ہے۔ خاص طور پر ان لوگوں کی جو اولاد سے محروم ہیں۔

سعودی عرب میں متعلقہ شعبہ کے سربراہ ڈاکٹر سمیر عباس کا بیان ہے کہ:

''ان کے اسپتال میں پیش ہونے والی ۹۰۰ درخواستوں میں سے اب تک ۱۵۰ درخواستیں منظور کی جاچکی ہیں اور اب تک سات عورتیں جنین (FOETUS) کی منتقلی کے ذریعہ حاملہ ہو چکی ہیں جن میں ایک مصری اور دوسری کویتی عورت بھی شامل ہے (۱) ظاہر ہے کہ یہ اعداد وشمار بہت پہلے کے ہیں گذشتہ دس پندرہ سالوں میں سیکڑوں نئے معاملات سامنے آچکے ہیں۔

(۱) روزنامہ القبس مؤرخہ ۱۷/ ۱۲/ ۱۹۸۵ء

اور عرب دنیا میں بھی نلکی زادوں کے تجربے اسی طرح جاری ہیں جس طرح دنیا کے دوسرے ملکوں میں۔

وہ قومیں جن میں حرام وحلال کی کوئی تمیز باقی نہیں رہی ہے اور جہاں ناجائز طور پر پیدا ہونے والے بچوں کی تعداد جائز بچوں کے مساوی یا اس سے کچھ ہی کم ہو اور جس معاشرہ میں غیر شادی شدہ ماؤں کی کثرت فخر ومباہات کا باعث بن گیا ہو (۱)

وہاں کے لئے توٹیوب کی مدد سے بچہ کی پیدائش اور ایک مرد کے مادۂ تولید سے کسی دوسری عورت کا حاملہ ہونا یا حمل کے بعد نا تمام بچہ کی ایک رحم سے دوسرے رحم میں منتقلی، اسی طرح کی علمی تحقیق سمجھی جائے گی جس طرح کہ جانوروں کی مختلف قسم کی نسلیں تیار کرنے کے لئے مدت سے تجربات کا سلسلہ جاری ہے۔

چنانچہ (TUBE TEST) کا مسئلہ سامنے آتے ہی ''کرایہ کی مائیں'' اور ''کرایہ کی بچہ دانیوں'' کے بارے میں اعلانات مغربی ممالک کے اخبارات و رسائل کی زینت بننے لگے ہیں اور ایک سے بڑھ کر ایک حیا سوزی کا ریکارڈ قائم ہونے لگا ہے

لیکن مسلمان جو ایک کامل دین اور مستقل تہذیب کے حامل ہیں اور دینِ اسلام جس نے نسب کی حفاظت کو بھی اسی طرح ضروری قرار دیا ہے، جس طرح کہ انسانی جان کی حفاظت اس کی تعلیمات کی رو سے ضروری ہے۔ چنانچہ انسانی مادۂ

(۱) حال ہی میں کم عمری میں حاملہ ہو جانے والیوں سے متعلق جو اعداد وشمار شائع ہوئے ہیں ان کے مطابق صرف امریکہ میں سالانہ ایک ملین (دس لاکھ) لڑکیاں ناپختگی کی عمر میں حاملہ ہو جاتی ہیں جن میں اسی فیصد (۸۰%) ایسی ہوتی ہیں جن کو ''غیر شادی شدہ مائیں'' کہا جاسکتا ہے۔ (روزنامہ القبس مؤرخہ ۱۹/۱۲/۱۹۸۶ء)

تولید کا بے محل استعمال اسی طرح ناجائز اور سنگین جرم ہوگا جس طرح کہ اجنبی مرد و عورت کا باہم جنسی اتصال چاہے اس کا نام کتنا ہی مہذب رکھا جائے اور اس کے لئے کتنی ہی نو ایجاد مشینوں اور آلات کا استعمال کیا جائے، لیکن ظاہری صورت کی تبدیلی سے فحش کاری کی حقیقت میں کوئی تبدیلی نہیں آئے گی اور شرعی نقطۂ نظر سے اس کے غلط اور ناروا ہونے میں کوئی فرق نہیں آئے گا۔

زیر بحث مسئلہ یعنی ''مصنوعی طریق حمل و تولید'' کے بارے میں شرعی حکم جاننے کے لئے ضروری ہے کہ پہلے ہم اس کی مختلف صورتوں کو سمجھیں تاکہ ہر ایک کے بارے میں الگ الگ شرعی حکم کو جاننا آسان ہو سکے۔

دراصل مصنوعی طریق حمل کا آغاز چاہے ایک طبی ضرورت کے تحت ہوا ہو کہ اس کے ذریعہ ایسی عورتوں کو جو رحم کی نلکی کے بند ہونے کی وجہ سے عارضی بانجھ پن کا شکار ہوں، یا مستقل بیماری کی وجہ سے حمل کے شدائد کا تحمل نہ کر سکتی ہوں ان کے با اولاد ہونے کی خواہش پوری کی جا سکے، لیکن ڈاکٹروں نے اس میدان میں بعض ابتدائی کامیابیوں کے بعد ہی تمام اخلاقی حدود و قیود توڑ کر متعدد ایسی صورتوں کے بارے میں تجربات کا سلسلہ شروع کر دیا ہے، جن کو نہ صرف یہ کہ دینی قدروں ہی کی رو سے غلط سمجھا جاتا ہے بلکہ جو عام انسانی اخلاق اور حیا کے بھی منافی ہیں۔

اس کا اندازہ ان صورتوں پر نظر ڈالنے سے بآسانی ہو سکتا ہے جو یورپ و امریکہ میں اس عنوان کے تحت انسانی مادۂ تولید کے بارے میں تجربات کے عنوان سے سامنے آ رہی ہیں اور جو درحقیقت انسانی عزت و شرافت کے ساتھ ایک طرح کا کھیل ہیں۔ اس میدان میں میڈیکل تحقیقات کے عنوان سے درج ذیل صورتیں عمل میں لائی جا رہی ہیں:

(۱) ایسا مرد جو کمزوری یا کسی مرض کی وجہ سے اپنا مادۂ تولید عورت کے اندامِ نہانی کی اس مخصوص جگہ تک نہ پہنچا سکتا ہو جہاں مرد وعورت کے مادۂ تولید کے اختلاط سے حمل کا استقرار ہوتا ہے۔ اس کا مادہ لے کر انجکشن کے ذریعہ اس جگہ تک پہنچایا جائے تاکہ اولاد کی پیدائش کی فطری خواہش پوری ہو سکے۔

(۲) ایسی عورت جس کی بچہ دانی تک جانے والی لائن بند ہونے کی وجہ سے اسے استقرار حمل نہ ہوتا ہو، اس کے مرد کا اور خود اس کا مادۂ تولید لے کر رحم سے باہر ٹیوب (TUBE) میں حمل تیار کیا جائے اور پھر اسے عورت کے رحم میں منتقل کر دیا جائے اور بچہ کی پیدائش طبعی طور پر عمل میں آئے۔

(۳) حمل تیار ہو جانے کے بعد بچہ کی تولید بھی ٹیوب (TUBE) ہی سے عمل میں آئے اور عورت کے رحم کا استعمال اس کے لئے بالکل نہ کیا جائے، یہ صورت بظاہر ناممکن ہے اور اس میں کامیابی کا خواب ابھی نہیں دیکھا جا سکا ہے۔

(۴) ٹیوب میں تیار شدہ حمل کو اس مرد کی دوسری بیوی کے رحم میں منتقل کر دیا جائے جو اس کی طرف سے شدائد حمل کو برداشت کرنے اور زچگی وغیرہ کا فریضہ انجام دے۔

(۵) تیار شدہ حمل (جنین) کی تکمیل کے لئے کسی دوسری عورت کی بچہ دانی خریدی یا مستعار لی جائے جو رضاکارانہ طور پر یا معاوضہ لے کر حمل اور زچگی کے فرائض انجام دے اور اس کے بعد اس بچہ سے دستبردار ہو جائے۔

(۶) ایسے لوگ جو علمی اور عقلی طور پر ممتاز گذرے ہیں ان کے مادۂ تولید کا الگ الگ اسٹاک کر لیا جائے اور جسے فریزنگ پوائنٹ (FREEZING POINT) یعنی نقطۂ انجماد سے بھی زیادہ ٹھنڈک میں نیٹروجن

(NITROGEN) کے مادہ کے ساتھ محفوظ کر لیا جائے اور عورتوں کی خواہش کے مطابق کٹیلاگ (Cata log) دیکھ کر جس کی نسل پسند ہو اس کے مادہ سے آبیدگی (حمل ٹھہرانے) کا کام لیا جائے تا کہ یہ ممکن ہو کہ اچھے لوگوں کی نسل تیار کی جا سکے جس طرح کہ جانوروں کے سلسلہ میں اس طرح کے تجربات کئے جاتے رہے ہیں۔

اس نظریہ کی حامل ڈاکٹر گریہم (DR. GRAY HAM) نے تقریباً پچاس عورتوں پہ اس کا تجربہ کیا اور اس کے نتیجہ میں پیدا ہونے والی بچی کا نام وکٹوریا کوالسکی (Victoria Qualisky) رکھا۔

چالیس سالہ ڈاکٹر آفٹی بلیک (Dr. A Blik) جو فلسفہ کی پروفیسر ہیں اور جنہوں نے شادی نہیں کی ہے، انہوں نے بھی کٹیلاگ (Cata Log) کی مدد سے منی بینک سے یونیورسٹی کے ایک استاذ کا مادۂ تولید حاصل کر کے ایک بچہ کو جنم دیا۔ انہوں نے یہ بھی طے کر رکھا تھا کہ ہوش سنبھالنے کے بعد بچہ کو اس کی اطلاع کر دینگی کہ وہ باپ کی تلاش نہ کرے اس کی پیدائش منی بینک سے مصنوعی طریق حمل و تولید کا نتیجہ ہے۔

کیمبرج یونیورسٹی کے اساتذہ، ڈاکٹر ڈیوڈ و تنگھم (Dnvid Weting-ham) کے اس نظریہ پر تحقیقات کر رہے ہیں جس کی رو سے یہ ممکن ہے کہ انسانی مادۂ تولید میں پائے جانے والے بیضوں کو ۱۹۶ درجہ برودت تحت الصفر میں محفوظ رکھا جائے تا کہ ضرورت پڑنے پہ اس کو طبعی حالت میں لا کر اس سے عورتوں کو گابھن کرنے کا کام لیا جا سکے۔

الغرض ''کرایہ پہ دستیاب بچہ دانیاں'' ''کرایہ کی مائیں'' ''منی بینک'' ''انسانی دودھ کے بینک'' وغیرہ اس کا اندازہ کرنے کے لئے کافی ہیں کہ مغرب کا

انسان بہیمیت کے کس درجہ کو پہنچ گیا ہے اور اخلاقی قدریں وہاں کس طرح پامال ہو چکی ہیں۔

(۷) مرد کا مادۂ تولید لے کر نقطۂ انجماد سے زیادہ درجہ برودت میں محفوظ کر لیا جائے اور اس کے مرنے یا قتل ہونے کے بعد اس مادہ سے حمل وتولید کا کام لیا جاتا رہے، اس طرح ایک شخص مرنے کے بعد بھی بچہ پیدا کرنے کا سلسلہ برقرار رکھ سکتا ہے۔

یہ تمام صورتیں محض عقلی احتمالات یا محض شاعرانہ نکتہ آفرینی کی حیثیت نہیں رکھتے، بلکہ تہذیب وتمدن کے دعویداروں نے علمی تحقیقات اور ٹیکنیکل ایجادات کے نام پر واقعی ایک سے بڑھ کر ایک حیا سوز صورت اختیار کر رکھی ہے۔

امریکہ کے شہر لاس انجلس میں عورتوں کی ایسی سوسائٹی بھی بنالی گئی ہے جہاں ''کرایہ کی مائیں'' دستیاب ہیں اور جہاں بچہ کے خواہش مند کسی بھی عورت کا انتخاب اپنا جوہر حیات یا مادۂ تولید منتقل کرنے اور حمل وولادت کا بار اٹھانے کے لئے کر سکتے ہیں اور اپنی جائز بیوی کو چند ہزار ڈالر یا اسٹرلنگ پونڈ خرچ کر کے زچگی اور حمل کی تکلیف سے نجات دلا سکتے ہیں، اور ''کرایہ کی ماں'' بچہ جننے کے بعد اپنا ''محنتانہ'' لے کر آسانی سے بچہ کے شوقین ''ماں باپ'' کے حوالہ کر دیتی ہیں۔ چنانچہ ریٹا پاکر (Rita Pakker) نامی عورت نے اجرت لے کر پولین اور ہاری ٹیلر (Pauline Hari Tailor) کی طرف سے یہ خدمت انجام دینے کی مثال بھی قائم کر دی۔ گوکہ بچہ کی پیدائش کے بعد ان میں ماں کی ممتا جوش میں آئی اور وہ خود اس شخص کے دامِ عشق میں گرفتار ہو گئیں جس کا جوہر حیات انہوں نے بطور ''امانت'' رکھا تھا اور اس واقعہ نے قدرتی طور پر اصل بیوی کے دل میں اس کے خلاف نفرت

کا جذبہ پیدا کیا اور خانگی مشکلات کا نیا سلسلہ شروع ہوگیا۔

اس سلسلہ میں یہ خبر بھی آچکی ہے کہ:

ایک اسٹرالین ادارے نے امریکہ کے شہر نیویارک میں مستقل طور پر ایسی ڈسپنسری کھول لی ہے جس کا کام عورتوں کو حمل ٹھہرانا ہے، اندازے کے مطابق اس سے فائدہ اٹھانیوالی بانجھ عورتوں کی تعداد سالانہ ۲۵۰ تک پہنچ سکتی ہے، یہ ڈسپنسری نیویارک شہر سے شمال مشرق کی جانب ۱۵ ارمیل کی مسافت پر واقع ہے۔

اس ڈسپنسری کے ذمہ داروں کا کہنا ہے کہ اب تک صرف امریکہ میں سیکڑوں ٹیوب بے بی (نلکی زادے) بانجھ مرد وعورت کے گھروں میں پیدا ہو چکے ہیں۔

ڈسپنسری کے ماہرین اس کام کے لئے مختلف طریق کار استعمال کرتے ہیں، جیسے برف میں جمی ہوئی منی یا نقطۂ انجماد کو پہنچی ہوئی برودت میں محفوظ کئے ہوئے انسانی بیضے، یہ صورتیں ٹیوب کے عمومی استعمال کے علاوہ ہیں۔

ادارے کے ذمہ داروں کا کہنا ہے کہ ایک حمل پر تقریباً پانچ ہزار سات سو ڈالر کی لاگت آسکتی ہے۔ اگر ایک دفعہ کی کوشش میں کامیابی نہ ہوئی تو یہ ادارے کا نہیں بلکہ ان عورتوں کا قصور سمجھا جاتا ہے جنہوں نے اس سلسلہ میں ڈسپنسری سے رجوع کیا ہو، چنانچہ دوبارہ تجربہ کے لئے ان کو پھر اتنی ہی رقم ادا کرنی پڑتی ہے۔

(کویتی روزنامہ "الوطن" مؤرخہ ۹/۲/۱۹۸۶ء)

جہاں تک اس مسئلہ میں اسلامی نقطۂ نظر کا تعلق ہے تو کھلی ہوئی بات ہے کہ اسلام میں نسب کی حفاظت بھی اسی طرح ضروری اور اہم ہے جس طرح انسانی جان کی، اس لئے زنا یا بدکاری جس طرح شرعاً ناجائز ہے اسی طرح کسی انسان کے مادۂ تولید کا استعمال سوائے اس عورت کے جس کے ساتھ جنسی عمل اس کے لئے (بیوی یا

باندی ہونے کی وجہ سے) شرعاً جائز ہے، دوسری جگہ استعمال قطعاً ناجائز اور حرام ہوگا، اولاد کی جائز خواہش کی اسلام نفی نہیں کرتا بلکہ اس پر مزید ابھارتا ہے، لیکن اس کے حصول کا راستہ متعین ہے اس سے انحراف ازروئے شرع قطعی ناجائز ہے۔

دوسری قابلِ لحاظ بات یہ بھی ہے کہ انسان کے جسم کے وہ اعضاء جن کی پوشش کا حکم ہے۔ ڈاکٹر کے لئے بھی شدید ضرورت کے تحت ہی اور ضرورت کی حد تک ہی ان کا کھولنا اور دیکھنا جائز ہوگا۔ اس لئے نہ تو یہ درست ہوگا کہ بغیر شرعی ضرورت کے عورت کو اس کیعفت وعصمت اور عزت وحیا کے پہلو کو نظر انداز کر کے لیبارٹری میں اس طرح کے عمومی کھیل اور تجربات کے لئے ڈالدیا جائے اور نہ یہ درست ہوگا کہ انسان کا مادۂ تولید اکٹھا کر کے بغیر امتیاز واحتیاط کے اور شرعی وقانونی رشتہ کے بغیر آزادانہ عورتوں کی آبیدگی کے لئے استعمال کیا جائے، اس عمل میں اور زنا وبدکاری میں سوائے اس کے کوئی فرق نہیں ہے کہ اس کام کے طبعی وسیلے کے بجائے انجکشن یا دوسرے نوایجاد آلے کا استعمال ہوتا ہے، شرعی حکم دونوں کا یکساں ہوگا اور اگر شبہہ کی وجہ سے زنا کی شرعی حد قائم کرنے کا حکم نہ بھی دیا جائے تو اسلامی قانون کی رو سے اس کے مرتکبین سخت ترین تعزیر کے مستحق قرار پائیں گے اور اخروی سزا کے لحاظ سے ان کا درجہ کھلی زناکاری کرنے والوں سے کسی طرح کم نہیں ہوگا۔

مذکورہ بالا سطور کی روشنی میں مصنوعی طریق حمل وتولید کی مختلف صورتوں کا حکم بخوبی سمجھا جاسکتا ہے کہ شرعی طور پر دیگر اسلامی تعلیمات کی رعایت کرتے ہوئے اگر اس عمل کو اپنایا جائے تو صرف درج ذیل صورتیں جائز ہوں گی:

(۱) شوہر کا مادۂ تولید خود اس کی بیوی کی داخلی طور پر تلقیح (آبیدگی) کے لئے استعمال کیا جائے، یہ اس صورت میں ہے جبکہ وہ خود کسی اپنی یا بیوی کی

کمزوری کی وجہ سے بغیر آلہ کی مدد کے اس سے قاصر ہو۔ اس صورت میں بھی پردہ وغیرہ کی شرعی حدود کی رعایت اور مادۂ تولید کے بارے میں اختلاط وغیرہ سے پوری احتیاط ضروری ہوگی۔

(۲) شوہر اور بیوی کا مادۂ تولید لے کر خارجی طور پر ٹیوب میں حمل تیار کیا جائے اور اسے پھر بیوی کے رحم میں آپریشن کے ذریعہ منتقل کر دیا جائے، جہاں بچہ کی تکوین اور پھر اس کی ولادت کے مراحل مکمل ہوں۔ اور یہ اس صورت میں ہے جب کہ عورت کی بچہ دانی کی لائن کے بند ہونے کی وجہ سے حمل کا فطری وسیلہ کارگر نہ رہ گیا ہو۔ اس معاملہ میں اس بات کی شدید احتیاط ضروری ہے کہ کسی دوسرے مرد کا مادۂ تولید لیبارٹری کی غلطی اور بے احتیاطی سے عورت کے رحم میں نہ جانے پائے۔

(۳) مرد وعورت کے مادۂ تولید کی خارجی طور پہ ٹیوب (TUBE) کی مدد سے تلقیح (آبیدگی) کے بعد تیار شدہ لقیحہ (عورت اور مرد کے مادہ کے آمیزہ) کو اسی مرد کی دوسری جائز بیوی کے رحم میں منتقل کر دیا جائے جس کے ذریعہ بچہ کی تکوین اور پھر ولادت کا عمل پورا ہو سکے، یہ اس صورت میں ہے جب کہ جس عورت کا مادۂ تولید لیا گیا ہے وہ قطعی طور پر اس قابل نہ ہو کہ اس کے رحم میں حمل ٹھہر سکے یا اس کی نشوونما ہو سکے (۱)

(۱) رابطہ عالم اسلامی کے تحت فقہی اکیڈمی نے گرچہ اس صورت کے جواز کا فتویٰ دیا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس پر شرح صدر نہیں ہوتا، کیوں کہ یہ تو صحیح ہے کہ بیوی یا باندی جس کے رحم میں دوسری بیوی کے مادہ سے تیار شدہ "تخمہ" منتقل کیا گیا ہے اس کے ساتھ جنسی عمل مرد کے لئے جائز ہے اس لئے اس کی حیثیت زنا کاری کی تو نہیں ہوتی، لیکن یہ بھی واقعہ ہے کہ شریعت میں بچہ کی پیدائش کے لئے ایک ماں اور ایک باپ کے مادہ کے ساتھ (بقیہ آگے صفحہ پر)

ان کے علاوہ جتنی صورتیں ہیں وہ سب فحش کاری کے ذیل میں آتی ہیں جو قطعاً ناجائز اور حرام ہیں۔

کٹیلاگ (Catalog) کے ذریعہ انسانی مادۂ تولید کا اختیار کرنے اور اس کے ذریعہ انسانوں کی اچھی نسل تیار کرنے کا خواب دیکھنا بہیمیت اور بدکاری کی بدترین مثال ہونے کے ساتھ ساتھ فکری و اعتقادی طور پر یہ بھی گمراہ کن اور غلط نظریہ پر مبنی ہے، تخلیق کے عمل پر پورے طور پر حکمرانی خداوند قدوس ہی کی ہے مردہ سے زندہ اور زندہ سے مردہ کو پیدا کرنا، ذکی کی نسل سے غبی اور غبی ترین انسان کے مادہ سے عبقری اور جینیس انسان کی تخلیق تنہا اسی کی قدرت کا کرشمہ ہے۔

" فتبارک الله أحسن الخالقين "

جہاں تک اس صورت کا تعلق ہے جس میں شوہر کا مادۂ تولید محفوظ کر کے مرنے کے بعد استعمال کیا جاتا ہے تو یہ بھی شرعاً درست نہیں ہے، موت کے ساتھ ہی زوجیت کا رشتہ ختم ہو جاتا ہے اس لئے اس فعل عبث کی بھی قطعاً ضرورت نہیں ہے۔

دوسری ماں کے "رحم" کی م[illegible]ارکت کی کوئی نظیر نہیں ملتی، اس لئے ایک طرح سے خلطِ نسب کا شبہ ہوتا ہے اور حقیقی ماں کی تحد[illegible] میں اشکال بھی اسی لئے پیدا ہوتا ہے گو کہ نسب کی اساس باپ ہوا کرتا ہے ماں نہیں، لیکن جس[illegible] ماں کے رحم میں بچہ کی نشو و نما ہوئی ہے اور پھر جس کے بطن سے وہ پیدا ہوا ہے اس کے ساتھ [illegible]دیت میں تو کوئی شبہ ہی نہیں ہے۔ رضاعت میں ایک سے زائد عورتوں کی شرکت کے جواز پر بھی اس کو قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ کیوں کہ نفس مادۂ تولید یا رحم میں شرکت اور دودھ میں شرکت دونوں میں بڑا فرق ہے۔ اس لئے بہتر یہی ہے کہ اس کھیل سے بھی بچا ہی جائے۔ قدرت نے جس کو بانجھ بنایا ہے وہ اس پر مجبور ہی کب ہے کہ جس صورت سے بھی ممکن ہو اس کے گھر میں بچہ ضرور ہی پیدا کیا جائے۔ پھر دوسری بیوی کے ذریعہ جب حمل ولادت ممکن ہے تو مرد کے مادہ کے ساتھ کسی اور بیوی کا مادہ ملا کر "تخمہ" تیار کرنے کی ضرورت ہی کیا ہے؟ واللہ بصیر بالعباد"

اس بنیادی بحث کے علاوہ جو اور دوسرے متعلقہ مسائل ہیں جیسے وراثت اورنسب وغیرہ کے احکام، تو اس سلسلہ میں یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیئے کہ بچہ کی ماں شرعی طور پر وہی ہوگی جس نے بچہ کو جنم دیا ہو، چاہے مادہ کسی دوسری عورت ہی کا استعمال کیوں نہ ہوا ہو، خداوند قدوس کا کھلا ہوا ارشاد ہے۔:

إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلاَّ اللاَّئِي وَلَدْنَهُمْ (۱) ان کی مائیں تو وہی ہیں جنہوں نے ان کو جنا ہے۔

اگر کسی دوسرے مرد کا نطفہ استعمال ہوا ہو تو بچہ کی پیدائش اگر کسی باخاوند عورت کے پیٹ سے ہوا ہی ہو تو اس صورت میں بچہ کا نسب اس عورت کے حقیقی شوہر سے ہی ثابت ہوگا اور جس کا مادہ استعمال ہوا ہے وہ زانی کے حکم میں تصور کیا جائے گا۔ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے:

الولد للفراش و للعاهر الحجر بچہ تو صاحب فراش (جائز شوہر) کا ہوگا اور زنا کار کے لئے پتھر (سنگساری کی سزا) ہے۔

اگر کسی غیر شادی شدہ عورت کے پیٹ سے اس طریقہ کے مطابق بچہ کی

(۱) اس سلسلہ میں عجیب وغریب رائے وہ ہے جس کا اظہار نامور فقیہ ڈاکٹر مصطفیٰ احمد الزرقاء نے کیا ہے کہ بچہ کی حقیقی ماں وہ قرار پائے گی جس کا مادۂ منویہ مرد کے مادۂ منویہ کے ساتھ استعمال ہوا ہو اور جننے والی کی حیثیت رضاعی ماں کے مشابہ ہوگی۔ وراثت وغیرہ کا تعلق پہلی عورت ہی سے قائم ہوگا۔ ظاہر ہے کہ قرآنی آیت میں جس حصر اور تاکید کے ساتھ یہ حقیقت بیان کی گئی ہے کہ ماں ہونے کا حق تولید (بچے کو جننے) سے مربوط ہے اس کے بعد اس کی گنجائش نہیں رہی۔ ڈاکٹر مصطفیٰ کی تحقیق پر ہی سعودی عرب کی المجمع الفقہی نے اپنے فتویٰ کی بنیاد رکھی ہے

پیدائش عمل میں آئے تو اس صورت میں اگرچہ وہ آدمی معروف ہی کیوں نہ ہو جس کا مادۂ تولید استعمال کیا گیا ہے، لیکن نسب اس سے ثابت نہیں ہوگا اور بچہ کی نسبت ماں کی طرف کی جائے گی۔ کیوں کہ شرعی طور پر بدکاری سے نسب کا شرف انسان کو حاصل نہیں ہوتا۔

****

قتل بجذبۂ رحم کا شرعی حکم

جدید طب اور میڈیکل سائنس کی دنیا میں ترقی نے جہاں اور بہت سے مسائل پیدا کئے ہیں ان میں ایک اہم مسئلہ یوتھینیزیا (EUTHANASIA) کا بھی ہے جس کی تعبیر سادے لفظوں میں "رحم کے جذبہ سے قتل" سے کی جاسکتی ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ ایسے مریض جو شدید تکلیف میں مبتلا ہوں اور ڈاکٹروں کے اندازے کے مطابق ان کی صحتیابی کی کوئی امید باقی نہ رہ گئی ہو، یا ایسے بچے جو پیدائشی طور پر معذور ہوں اور جن کی زندگی ماں باپ اور معاشرہ کے لئے ایک بوجھ کی حیثیت رکھتی ہو ان کو ہمیشہ کے لئے اس تکلیف سے نجات دلا دی جائے اور کوئی دوا دے کر یا ان کی غذا روک کر ان کی زندگی ختم کر دی جائے، تاکہ وہ اور ان کے قرابت دار سبھی مسلسل غم اور اذیت سے چھٹکارا پالیں۔

ڈاکٹروں کے پیش نظر اس پر عمل کرنے کے دو راستے ہیں: (ACTIVE) اور (PASSIVE) پہلی صورت تو یہ ہے کہ تکلیف میں مبتلا مریض کو ڈاکٹر اتنی مقدار میں دوا استعمال کرادے جس سے اس کے سانس کی آمد و رفت کا سلسلہ رک جائے یا ایسی دوا یا انجکشن دیدے جس سے اس کی زندگی ختم ہو جائے۔ دوسری صورت میں کوئی مہلک دوا دینے کے بجائے ڈاکٹر اپنے زیر علاج مریض کو طبی مدد پہنچانی بند کر دے تاکہ وہ جلد دم توڑ جائے اور اس کی تکلیف ختم ہو جائے۔ مثال کے طور پر کینسر یا دماغی چوٹ کے مریض کو اگر نمونیہ ہو جائے جو قابلِ علاج مرض

ہے لیکن ڈاکٹر اس خیال سے علاج بند کر دے کہ مریض کا جلد خاتمہ ہو جائے تا کہ کینسر یا دماغی چوٹ کی وجہ سے جو تکلیف اسے لاحق ہے اس سے ہمیشہ کے لئے چھٹکارا مل جائے۔ اسی طرح ایسا بچہ جسے پیدائش کے وقت دماغ میں چوٹ آ گئی ہو یا اس کی ریڑھ کی ہڈی میں ایسی خرابی پیدا ہو گئی ہو جس سے پیشاب پاخانہ پر اس کا کنٹرول باقی نہ رہا ہو اور جس کی وجہ سے اس کے والدین اور دوسرے لوگ اذیت محسوس کرتے ہوں اور اس بچہ کو پھر کوئی دوسرا قابلِ علاج مرض لاحق ہو جائے تو ڈاکٹر محض اس خیال سے اس کے علاج میں کوتاہی برتے کہ کسی طرح اس کی موت جلد واقع ہو جائے اور اس کے والدین کو دائمی تکلیف سے نجات مل جائے۔ دونوں صورتوں میں "جذبہ رحم" کو اس قتل کی بنیاد قرار دیا جاتا ہے کہ اصل مقصد مریض کی جان لینا نہیں ہے، بلکہ خود اسے اور جو لوگ اس کی وجہ سے تکلیف میں مبتلا ہیں ان کو تکلیف سے نجات دلانا ہے۔

مصری روز نامہ اخبار "الاھرام" کی رپورٹ کے مطابق لندن میں پیدا ہونیوالے ایک بچہ کو جو پیدائشی طور پر نا قابل علاج بیماری کا شکار تھا اور جس کے بارے میں ڈاکٹروں نے یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ اگر یہ زندہ رہا تو ساری زندگی قوت ارادی سے محروم رہے گا اور کسی چیز پر اسے کنٹرول حاصل نہ ہوگا، والدین کے کہنے پر ڈاکٹروں نے اس کی غذا بند کر دی جس کے نتیجہ میں اس کی موت واقع ہو گئی۔

(الاھرام ۲۲ جنوری ۱۹۸۲ء صفحہ ۱۳)

یہ اور یورپ کے بعض دوسرے ملکوں میں اس طرح کے واقعات رونما ہونے کے بعد "رحم کے جذبہ سے قتل" کے موضوع پر ڈاکٹروں اور دینی علماء کے حلقوں میں بحث و گفتگو کا آغاز ہوا اور مخالف و موافق رائیں سامنے آنے لگیں۔

برطانیہ کی عدالت نے ان ''رحمدل'' ماں باپ پر فرد جرم عائد کی ہو یا نہ کی ہو لیکن جہاں تک اسلامی تعلیمات کا تعلق ہے اس کی رو سے یہ نہایت سنگین جرم ہے۔ اسلام نے انسانی جان کو نہایت قیمتی اور قابلِ حرمت قرار دیا ہے، بلکہ اسلامی تعلیمات جن بنیادی پانچ مقاصد کے گرد گھومتی ہیں ان میں ایک اہم ترین مقصد انسانی جان کی حفاظت بھی ہے۔ چنانچہ خودکشی اور قتل نفس دونوں اسلامی نقطۂ نظر سے انتہائی سنگین جرم ہیں، ایک شخص کی جان ناحق لینے کو شریعت نے ساری انسانیت کے قتل کے مرادف قرار دیا ہے۔

دوسری طرف علاج و معالجہ کے سلسلہ میں شریعت کا رجحان یہ ہے کہ مرض اور اس کی دوا دونوں خدا کی طرف سے ہیں اور خدا نے ہر مرض کی دوا بھی رکھی ہے۔ انسان کا کام بحث وجستجو اور کوشش وتدبیر ہے، شفا دینا خدا کے ہاتھ میں ہے۔

حضور ﷺ کا ارشاد ہے:

لكل داء دواء فإذا أصيب دواء الداء برأ باذن الله ۔ (رواه مسلم)

ہر مرض کی دوا ہے، جب دوا مرض کے مناسب ملتی ہے تو خدا کے حکم سے شفایابی ہوتی ہے۔

دوسری روایت میں ہے:

ما أنزل الله من داء إلا أنزل له شفاء ۔(رواه الشيخان)

خدا نے کوئی بیماری ایسی نہیں پیدا کی جس سے شفا نہ رکھی ہو،

امام احمد بن حنبلؒ نے اپنی مسند میں ایک روایت نقل کی ہے جس میں ایک صحابیؓ بیان کرتے ہیں کہ:

كنت عند النبي ﷺ وجائت الأعراب فقالوا : يا رسول الله! أنتداوي؟ فقال: نعم يا عباد الله! تداووا فإن الله عزوجل لم يضع داءً إلا وضع له شفاءً غير داء واحد قالوا ما هو ؟ قال : الهرم (رواه احمد)	میں رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں تھا کہ چند اعرابی (بدو) آئے اور انہوں نے سوال کیا : کیا ہم لوگ علاج کرایا کریں؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ہاں! اے اللہ کے بندو! ضرور علاج کرایا کرو کیوں کہ خدا نے کوئی بیماری ایسی نہیں پیدا کی جس کی شفا نہ رکھی ہو، سوائے ایک بیماری کے، لوگوں نے دریافت کیا وہ کیا ہے (جس سے شفا نہیں رکھی گئی) آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: وہ بڑھاپا ہے۔

ایک اور روایت میں ہے:

إن الله لم ينزل داء إلا أنزل له شفاءً علمه من علمه وجهله من جهله. (رواه احمد)	کوئی بیماری ایسی نہیں نازل کی گئی جس کی شفا نہ رکھی گئی ہو، اب کوئی اسے جانتا ہے اور کوئی نہیں جانتا

حضور ﷺ کے اس آخری ارشاد میں ''کوئی جانتا ہے اور کوئی نہیں جانتا'' (علمه من علمه وجهله من جهله) کے الفاظ سے ایک طرف تو ڈاکٹروں اور میڈیکل ریسرچ کرنے والوں کے سامنے امید کی کرن روشن ہوتی ہے کہ وہ اپنی جستجو کا سلسلہ جاری رکھیں، ان کے سامنے ایک سے ایک نئی حقیقت آتی رہے گی، دوسری طرف ان الفاظ میں زندگی سے مایوس مریضوں کے لئے بھی خوشخبری کا پہلو

ہے کہ خدا نے جس طرح بیماری میں ان کو مبتلا کیا ہے اسی طرح وہ شفا دینے پر بھی قادر ہے اور اس نے ہر بیماری کی دوا بھی پیدا کی ہے، ڈاکٹروں کا کسی بیماری کو لا علاج کہنا اپنے علمی نقص کا اعتراف ہے ورنہ شفا دینا خدا کے ہاتھوں میں ہے۔

فقہاء کرام نے طبیب حاذق (ماہر ڈاکٹر) کی رائے پر بہت سے مسائل میں فیصلے کا حق دیا ہے حتیٰ کہ دوا کے طور پر ناگزیر حالات میں بعض حرام چیزوں کے استعمال کی اجازت بھی ڈاکٹروں ہی کی رائے پر موقوف رکھی گئی ہے لیکن ڈاکٹری کا علم، تجربہ اور تلاش و جستجو مسلسل پر قائم ہے۔ اس لئے اس کے نتیجہ میں یقین کامل کے بجائے ظن غالب ہی ہو سکے گا۔

مشہور فقیہ علامہ ابن عابدین شامی فرماتے ہیں:

لكن علمت أن قول الأطباء لا يحصل به العلم والظاهر أن التجربة تحصل غلبة الظن دون اليقين۔	لیکن جیسا کہ معلوم ہوا ڈاکٹروں کے قول سے یقین علم حاصل نہیں ہوتا کیونکہ تجربات سے غلبۂ ظن حاصل ہوا کرتا ہے ایسا قطعی اور یقینی علم نہیں، جس کو قتل وغیرہ کی بنیاد بنایا جا سکے)

اس تفصیل سے زیر بحث مسئلہ کا حکم واضح ہو جاتا ہے کہ شرعاً یہ جائز نہیں ہے کہ بظاہر کسی لا علاج مریض یا تکلیف میں مبتلا شخص کو راحت پہنچانے کے وہم میں قتل کر دیا جائے اور خود ڈاکٹروں کے لئے تو اس "قاتلانہ جذبۂ رحم" کی کوئی گنجائش ہی نہیں ہے۔ دانستہ ایسا اقدام عمداً قتل کرنے کے حکم میں ہوگا جس کی سزا شریعت میں بیحد سخت ہے۔

ڈاکٹروں کا فریضہ تو یہ ہے کہ وہ اپنی تحقیق و جستجو کا سلسلہ جاری رکھیں، تا کہ نئی

دوائیں دریافت کر سکیں، سیکڑوں بیماریاں ایسی ہیں جن کو پہلے لا علاج سمجھا جاتا رہا ہے لیکن اب میڈیکل ریسرچ کے نتیجہ میں ان کا علاج ڈھونڈ نکالا گیا جس سے حضور ﷺ کے ارشادِ مبارک کی صداقت مزید واضح ہوگئی ہے کہ "خدا نے ہر بیماری کی دوا رکھی ہے لیکن کوئی جانتا ہے اور کوئی نہیں جانتا۔"

کچھ ہی عرصہ قبل امریکہ کی ہارورڈ یونیورسٹی کے بعض پروفیسروں نے ایک مادہ (ANGIOGENIN) انجیوجنین کے دریافت کا دعویٰ کیا ہے جس کے ذریعہ ناکارہ عضو کو اندرونِ جسم ہی ٹھیک کیا جانا ممکن ہو سکے گا اور آپریشن کے ذریعہ اسے نکال کر پھینکنے کی ضرورت باقی نہیں رہے گی، اسی طرح وہ عورتیں جن کی بچہ دانیاں آپریشن کے ذریعہ نکال دی گئی ہوں ان میں بھی استقرارِ حمل ممکن ہو سکے گا۔ یہ اور اس طرح کے سیکڑوں انکشافات آئے دن سامنے آتے رہتے ہیں، جن کو دیکھتے ہوئے کسی بھی مرض کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ واقعی لا علاج ہے ہرگز درست نہیں ہوگا اور اس کی بنیاد پر کسی کو موت کے گھاٹ اتارنا کسی حال میں جائز نہ ہوگا۔

اس سلسلہ میں طبی دنیا کا یہ لطیفہ بھی قابلِ ذکر ہے کہ مغربی جرمنی کا شہرت یافتہ سرجن جس نے اپنے زیرِ علاج ایک مریضہ کو اسی قاتلانہ "جذبۂ رحم" کے تحت دوا کے ذریعہ موت کے گھاٹ اتار کر شہرت حاصل کی ہے اور عدالت میں اس کے خلاف فردِ جرم بھی عائد کی گئی ہے (لیکن خود مریضوں میں سے اس جذبۂ رحم کی قدر کرنے والوں نے اس کی طرف سے دفاع کے عزم کا اظہار کیا ہے اس نے اس مریضہ کو جان لیوا دوا دینے سے قبل اس کے ساتھ اپنی آخری گفتگو کی فلم بھی محفوظ کر لی تھی جو بعد میں اسکرین پر دکھائی گئی۔ اسی سر پھرے ڈاکٹر نے اب یہ دعویٰ کیا ہے کہ اس نے ایک ایسا مادہ دریافت کر لیا ہے جس سے کینسر کا کامیاب علاج کیا

جا سکتا ہے۔ کیا انسانی علم میں یہ ہر روز ہونے والی تبدیلیوں یا دوسرے لفظوں میں اس کے دائرہ علم سے (ہمہ دانی کے دعویٰ کے باوجود) کتنی ہی حقیقتوں کے غائب ہونے کی شہادتوں کے ہوتے ہوئے اس بات کی اجازت دی جا سکتی ہے کہ وقتی معلومات اور عاجلانہ فیصلوں کی بنیاد پر بیماروں کی جان لینے کی اجازت دی جائے؟

مسئلہ کا دوسرا پہلو یعنی مایوس ہو کر علاج ترک کر دینا بھی اسلامی تعلیمات کے یکسر منافی ہے۔ اسلام میں نہ مایوسی کی گنجائش ہے اور نہ ایسے عمل کی جس سے کسی کی جان جاتی ہو، اس لئے ایسی تدبیر اختیار کرنا جس سے ناحق جان کا زیاں ہوتا ہو شرعاً جرم اور قطعاً ناجائز ہوگا۔

آخر میں ہالینڈ میں جاری اس سلسلہ کے ناروا قتل کے بارے میں یہ رپورٹ بھی پڑھ لیجئے اور اندازہ کیجئے کہ تہذیب کی دعویدار دنیا کہاں جا رہی ہے؟

''ہالینڈ دنیا کا غالباً وہ واحد ملک ہے جہاں باقاعدہ پارلیمنٹ میں رحم کے جذبہ سے قتل کا مسئلہ اس مقصد سے زیر بحث لایا گیا ہے کہ بذریعہ قانون اس کو جائز قرار دیا جائے، تاکہ ڈاکٹروں کی جانب سے اس طرح کے اقدام پر کوئی عدالتی کاروائی نہ کی جا سکے اور جب زندگی سے مایوس مریض کی خواہش کے مطابق ڈاکٹر اسے زندگی سے محروم کر دے تو اس کے خلاف کوئی فوجداری کیس قائم نہ ہو سکے۔

ہالینڈ میں زندگی سے مایوس مریضوں کے قتل کا سلسلہ عام ہے صرف ایک سال میں تقریباً دس ہزار افراد کو اس عنوان سے موت کے گھاٹ اتار دیا گیا، پارلیمنٹ کے ذریعہ قانون سازی کا مقصد فقط اس صورت حال کے لئے قانونی جواز وحمایت حاصل کرنا ہے تاکہ ڈاکٹر پورے اطمینان کے ساتھ یہ اقدام کر سکیں۔

۱۹۷۳ء میں جب ایک عورت ڈاکٹر بوسٹما نے اپنی مفلوج ماں کو جس کی

صحت روز بروز خراب ہوتی جارہی تھی، مارفین کا قاتل انجکشن دے کر ہلاک کردیا تھا اور اسے اس سلسلہ میں گرفتار کر کے اس کے خلاف مقدمہ چلایا گیا تھا لیکن جج نے کیس سننے کے بعد اس کے ساتھ ہمدردی کی، اور سزا ''ایک ہفتہ نگرانی'' میں رہنے کی تجویز کی۔

۱۳ رسال بعد اب قانونی طور پر اس کو جواز کی شکل دینے کی کوشش کی جارہی ہے تاکہ ڈاکٹروں کے لئے عدالت کا منہ اس سلسلہ میں دیکھنے کی نوبت نہ آئے اور جو کام غیر قانونی طور پر کثرت سے ہو رہا ہے اسے قانون کی بھی پشت پناہی حاصل ہو جائے۔ (روزنامہ ''الشرق الاوسط'' لندن شمارہ ۷ ۲ رفروری ۱۹۸۶)

کسی مسلم معاشرہ میں کیا اس کا تصور بھی کیا جاسکتا ہے؟

*****

پوسٹ مارٹم کا شرعی حکم

''میت کی لاش کا پوسٹ مارٹم'' اب محض ایک طبی ضرورت ہی نہیں رہی، بلکہ تفتیش جرائم کے لئے قانون وانصاف کے شعبہ میں بھی اس کا سہارا لینا ناگزیر ہو گیا ہے، جہاں تک طبی ضرورت کا تعلق ہے تو مرض کی شناخت اور اس کے لئے صحیح دوا کی تجویز اسی وقت ممکن ہے جب کہ معالج انسانی جسم کے در وبست سے پوری طرح واقف ہو اور مختلف اعضاء کے درمیان جو ربط و تعلق ہے اس سے باخبر ہو تا کہ دواؤں کی تجویز میں توازن برقرار رکھ سکے۔ چنانچہ سرجری یا علم تشریح اعضاء کو قدیم زمانہ سے ڈاکٹری کی تعلیم کا ایک لازمی جز سمجھا جاتا رہا ہے اور اب تو سرجری کے میدان میں میڈیکل سائنس نے اتنی ترقی کر لی ہے کہ اس کے بغیر معالجہ کا تصور ہی نہیں ہوتا۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایک ایسا عمل جس میں انسانی جسم کی قطع و برید اور چیر پھاڑ کے بغیر کام نہ چلتا ہو اس کی از روئے شرع کیوں کر گنجائش ہو سکتی ہے؟ جبکہ شریعت نے لاش کی حرمت بھی اسی طرح برقرار رکھی ہے جس طرح زندہ انسان کی، اور مردہ کے جسم سے تعرض کو بھی اسی طرح ناجائز قرار دیا ہے جس طرح زندہ کے جسم کی اہانت اور اس میں قطع و برید کو ناجائز قرار دیا ہے۔ حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے:

کسر عظم المیت ککسرہ حیا۔ مردہ کی ہڈی توڑنا، زندگی کی حالت میں اس کے توڑنے ہی کے مرادف ہے۔

اس لئے سوال کے جواب سے پہلے ہمیں ان مقاصد پہ ایک نظر ڈالنی چاہئے جن کے لئے اس عمل کا عموماً ارتکاب کیا جاتا ہے۔

لاشوں کے پوسٹ مارٹم سے عام طور پر درج ذیل مقاصد پورے ہوتے ہیں:

(۱) مشتبہ حالت میں واقع ہونیوالی موت کے بارے میں تفتیشِ جرائم کا محکمہ یہ جاننے کی کوشش کرتا ہے کہ مرنے والے کی موت گلا گھونٹنے سے ہوئی ہے یا پانی میں ڈوب کر یا زہر کھانے سے یا کسی اور خفیہ سبب کے نتیجہ میں تاکہ مجرم کی شناخت اور اس کے لئے سزا کی تجویز ممکن ہو سکے۔ اس سے بلاشبہ مجرمین کی سرکوبی اور معاشرہ میں امن و امان قائم کرنے میں مدد ملتی ہے اور عدل و انصاف کے تقاضے پورے ہوتے ہیں۔

دوسرا پہلو اس کا یہ بھی ہے کہ بسا اوقات ایک بے قصور آدمی اشتباہ میں پکڑا جاتا ہے، لیکن لاش کے پوسٹ مارٹم سے قطعیت کے ساتھ یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ اس پر فرد جرم غلط قائم ہوئی ہے اور مرنیوالا خود اپنی طبعی موت مرا ہے یا اس نے خودکشی کی ہے اور اس طرح وہ ناکردہ گناہ کی سزا بھگتنے سے بچ جاتا ہے اور بے قصور آدمی کی جان بچ جاتی ہے جو شرعاً مطلوب ہے۔

(۲) کسی وبائی مرض کے پھیلنے کے زمانہ میں پوسٹ مارٹم کے ذریعہ صحت کے محکموں کی یہ کوشش ہوتی ہے کہ ڈاکٹر اس بات کا پتہ لگا سکیں کہ کثرت سے

موت واقع ہونے کے اندرونی اسباب کیا ہیں، تا کہ احتیاطی تدابیر اختیار کر سکیں۔

(۳) ڈاکٹری کے وہ طالب علم جن کا موضوع سرجری یا تشریح الاعضاء ہو وہ اساتذہ کی نگرانی میں لاش کو کھول کر انسانی اعضاء کی ترکیب، ہڈیوں کے جوڑ، مختلف اعضاء کے درمیان تناسب وغیرہ کو اس مقصد کے لئے دیکھتے ہیں تا کہ مرض، اس کے اسباب اور طریق علاج کو صحیح طور پر یہ سمجھ سکیں، تا کہ جب علاج و معالجہ کے میدان میں قدم رکھیں تو بصیرت کے ساتھ اپنی ذمہ داری ادا کر سکیں۔

جہاں تک ان مقاصد کے بارے میں شریعت کے موقف کا تعلق ہے تو کھلی ہوئی بات ہے کہ اسلام نے انسان کی جان، مال، عقل، نسل اور دین کی حفاظت ہی کی خاطر قواعد و اصول مرتب کئے ہیں، حدود اور سزائیں متعین کی ہیں، اس لئے ان مقاصد کو بروئے کار لانا نہ صرف یہ کہ شرعاً جائز ہے بلکہ بعض حالتوں میں واجب اور ضروری بھی ہے جس سے غفلت باز پرس کا باعث بھی بن سکتی ہے۔

حربی کافر اور مرتد کا قتل شریعت میں دین کی حفاظت کی خاطر مشروع کیا گیا ہے، اور قصاص سے لوگوں کی جان کی حفاظت مقصود ہے، زنا کی سزا کا مقصد نسل کی حفاظت ہے اور چور اور غاصب کی سزا مال کی حفاظت کی خاطر رکھی گئی ہے اور شراب کی سزا عقل کی حفاظت کے لئے ہے۔

ویسے تو شریعت کے تمام احکام میں بندوں کی دنیا و آخرت کی مصلحتیں ہی ملحوظ رکھی گئی ہیں، لیکن اصولی طور پر بعض مصلحتیں ایسی ہیں جن کو شریعت نے معتبر مانا ہے اور ان پر احکام کا مدار رکھا ہے، اور بعض ایسی ہیں جن کو شریعت نے باطل اور ناقابلِ اعتبار قرار دیا ہے۔ جیسے شراب اور سود کی بعض ظاہری اور محسوس منفعتیں کہ جن کا شریعت میں کوئی اعتبار نہیں ہے۔ خود قرآن میں شراب اور جوئے کی ان

ظاہری منفعتوں کی طرف اشارہ کرنے کے باوجود ان کو یہ کہہ کر حرام قرار دیا گیا ہے کہ ان کی مضرتیں منفعت پر غالب ہیں۔ ارشاد باری ہے:

قُلْ فِيْهِمَا إِثْمٌ كَبِيْرٌ وَّ مَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَ إِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا ۔ (البقرہ ۲۱۹)	آپ کہہ دیجئے کہ ان دونوں میں بڑا گناہ ہے اور لوگوں کے لئے کچھ منفعتیں بھی ہیں، لیکن ان دونوں کا گناہ ان کے فائدے سے بڑھ کر ہے۔

اب زیرِ نظر مسئلہ کے بارے میں شرعی حکم جاننے کے لئے ضروری ہے کہ ہم بعض ان فقہی نظائر پر بھی ایک نظر ڈالیں جن میں مضرتوں پر مصلحت کے غالب ہونے کی بنا پر فقہا نے معمولی مضرت کو برانگیز کرنے اور عمومی مصلحت کے مطابق عمل کرنے کو شرعاً جائز قرار دیا ہے۔

ا۔۔۔ ایک مسلم کا خون دوسرے مسلمان کے لئے حرام قرار دیا گیا ہے، اور دوسری طرف کفار سے جہاد فرض ہے، اب جنگ کے دوران اگر کفار چند مسلمانوں کو یرغمال بنالیں اور انہیں بطور ڈھال استعمال کرنے لگیں اور جب مسلمان کفار پر حملہ کا ارادہ کریں تو وہ ان مسلمانوں کو آگے کر دیا کریں، تاکہ مسلمان ان کی وجہ سے حملہ سے باز رہیں، ایسی صورت میں جبکہ کفار کا لشکر مسلمان قیدیوں، عورتوں یا بچوں کو ایک جنگی تدبیر کے طور پر استعمال کر رہے ہوں اور اس کی وجہ سے مسلمانوں کی عمومی مصلحت کو نقصان پہنچ رہا ہو اور مسلم لشکر کے شکست کھا جانے کا اندیشہ ہو تو شرعاً جائز ہے کہ عمومی مصلحت کی خاطر چند جانوں کی قربانی گوارا کی جائے۔ ایسی صورت میں مسلمان لشکر کے حملہ سے جن مسلمانوں کا خون ہوگا وہ قتلِ نفس کے ضمن

میں نہیں آئے گا اور حرمت کے عام حکم سے یہ صورت اس لئے مستثنیٰ ہوگی کہ مقصود ان کا قتل نہیں کفار پر حملہ ہے۔

امام سرخسیؒ فرماتے ہیں:

ولا بأس بإرساله الماء إلى مدينة أهل الحرب و إحراقهم بالنار و رميهم بالمنجنيق و إن كان فيهم أطفال أو ناس من المسلمين اسر أو تجاري۔	اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ برسر پیکار (اہل حرب) کفار کے شہر میں پانی کھول دیا جائے، یا انہیں آگ سے جلا دیا جائے یا توپ سے ان پر حملہ کیا جائے اگرچہ ان کے درمیان بچے یا کچھ مسلمان قیدی یا تاجر کی حیثیت سے ہی کیوں نہ ہوں۔

پھر چند سطروں کے بعد فرماتے ہیں:

و كذالك أن تترسوا بأطفال المسلمين فلا بأس بالرمي إليهم و إن كان الرامي يعلم أنه يصيب المسلم۔(۱)	اسی طرح اگر کفار (جنگ کی حالت میں) کچھ مسلمان بچوں کو ڈھال بنا لیں تو نشانہ کا رخ ان کی طرف کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے اگرچہ نشانہ باز کو اس کا علم ہی کیوں نہ ہو کہ اس کی زد مسلمان پر پڑے گی۔

امام سرخسیؒ نے اپنی کتاب مبسوط میں جہاں اس مسئلہ پر گفتگو کی ہے اس کے دلائل بھی ذکر کئے ہیں اور ان فقہاء کی آراء کی تردید بھی کی ہے جو یہ خیال نہیں

(۱) المبسوط جلد ۱۰ صفحہ ۶۴ تا ۶۵

رکھتے۔(۱)

امام شافعیؒ فرماتے ہیں:

إذا كان في حصن المشركين نساء و أطفال و أسرى مسلمون فلا بأس بأن ينصب المنجنيق على الحصن دون البيوت التى فيها الساكن إلا أن يلتحم المسلمون قريب من الحصن فلا بأس أن ترمي بيوته و جدرانه ۔ (۲)	اگر مشرکین کے قلعہ میں کچھ عورتیں، بچے اور مسلمان بھی ہوں تو بھی اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ قلعہ کو توپ کا نشانہ بنایا جائے، البتہ خاص طور پر ان گھروں کو نشانہ نہ بنایا جائے جن میں وہ مقیم ہوں، لیکن جب مسلمان قلعہ سے قریب ہوجائیں (اور دست بدست جنگ چھڑ جائے) تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے کہ گھروں کو نشانہ بنایا جائے۔

ابن قدامہؒ فرماتے ہیں:

نسائهم و صبيانهم جاز رميهم ويقصد المقاتلة لان النبي ﷺ رماهم بالمنجنيق و معهم النساء و الصبيان، ولأن كف المسلمين عنهم	اگر کفار جنگ کے دوران اپنی عورتوں اور بچوں کو ڈھال بنالیں تو بھی ان پر حملہ کرنا جائز ہے، اور اس حملہ کا مقصد برسرپیکار لوگوں کو قتل کرنا ہوگا۔ کیوں کہ رسول اللہ ﷺ نے ان کو منجنیق (توپ) کا نشانہ بنایا تھا،

(۱) المبسوط جلد ۱۰ صفحہ ۶۴ تا ۶۵ (۲) کتاب الام جلد ۴ صفحہ ۲۸۷

يفضي إلى تعطيل الجهاد ۔ (۲)

حالانکہ ان کے ساتھ بچے اور عورتیں بھی تھیں ، کیوں کہ اگر کفار کی اس تدبیر کی بنا پر مسلمانوں کو حملہ سے روک دیا جائے تو جہاد ہی معطل ہو کر رہ جائے گی۔

مالکیہ اور دوسرے فقہاء کا بھی یہ مذہب ہے۔

۲ــــــ عام حالت میں مردہ کی لاش کو چاک کرنا اسی طرح ناجائز ہے جس طرح زندہ کے جسم کو، لیکن اگر عورت حمل کی حالت میں مرگئی ہو اور اس کے پیٹ میں زندہ بچہ موجود ہو تو اس کا پیٹ چاک کرنا شرعاً جائز ہوگا، تا کہ معصوم بچہ کی جان ضائع نہ ہو اور اس سے جو لاش کی بے حرمتی ہوتی ہو اس کو مصلحت کی خاطر گوارا کیا جائے گا۔

علامہ ابن حزم فرماتے ہیں:

و لو ماتت امرأة حامل والولد حي يتحرك قد تجاوز ستة أشهر فإنه يشق بطنها طولا ويخرج الولد، لقول الله تعالىٰ:(ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً)

اگر کوئی حاملہ عورت مر جائے اور اس کا بچہ (پیٹ میں) زندہ ہو اور حرکت کر رہا ہو جس کو چھ ماہ سے زیادہ عرصہ ہو گیا ہو تو اس عورت کا پیٹ سیدھا (لمبائی میں) چاک کیا جائے گا اور بچہ کو نکال لیا جائے گا، کیوں کہ خداوند قدوس کا ارشاد ہے

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر جلد ۲ صفحہ ۴۰۷ تا ۴۰۸

و من ترکه عمدا حتی یموت فھو قاتل نفس ۔ (۱)

کہ جس نے اس کو (ایک جان کو) زندہ کیا تو گویا اس نے تمام انسانوں کو زندگی بخشی اور اگر کوئی شخص جان بوجھ کر بچہ کو چھوڑ دے، تا کہ بچہ کی موت واقع ہو جائے تو قتل نفس کا مرتکب سمجھا جائے گا۔

ائمہ اربعہ کے مذاہب میں بھی ایسے اقوال موجود ہیں جن سے زندہ بچہ کو نکالنے کے لئے مردہ عورت کا پیٹ چاک کرنے کا جواز معلوم ہوتا ہے۔

۳۔ خنزیر کا گوشت، یا مردار کا کھانا عام حالتوں میں تو شریعت نے حرام قرار دیا ہے، لیکن اگر کوئی شخص اضطرار کی حالت کو پہنچ جائے اور اسے اپنی جان بچانے کے لئے ان حرام چیزوں کے استعمال کے علاوہ کوئی دوسری چیز دستیاب نہ ہو تو اس کے لئے اپنی جان بچانے کی خاطر مردار یا خنزیر تک کے کھانے کی اجازت دی گئی ہے۔ حتی کہ بعض فقہاء کے قول کے مطابق اگر مردہ انسانی لاش کے علاوہ اور کوئی چیز دستیاب نہ ہو تو اسے بھی کھانے کی اجازت ہے۔

۴۔ شریعت کے عام اصول کی رو سے ہر شخص کی جان یکساں قیمت رکھتی ہے اور کسی کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ اپنی جان بچانے کے لئے دوسرے کو قتل کرے، لیکن اگر چند اشخاص ایک کشتی میں سوار ہوں اور کشتی کے ڈوبنے کا اندیشہ ہو اور اس کے علاوہ کوئی چارہ کار باقی نہ رہ جائے کہ کشتی کا وزن کم کرنے کے لئے ایک آدمی کو دریا میں ڈال دیا جائے تا کہ دوسروں کی جان بچ سکے تو ظاہر ہے کہ اس

(۱) المحلی جلد ۵ صفحہ ۱۶۶ تا ۱۶۷

صورت میں صرف ایک آدمی کی جان جاتی ہے اور اگر ایسا نہ کیا جائے تو دسیوں آدمیوں کی جان جاسکتی ہے، اس مصلحت کے پیشِ نظر فقہاء نے اس کی اجازت دی ہے کہ قرعہ اندازی کر کے ایک کو سمندر کی نذر کر دیا جائے تا کہ دس کی جان بچ سکے۔

ان تمام مسائل میں اگر غور کیا جائے تو قدر مشترک یہی بات نکلتی ہے کہ عمومی مصالح کی خاطر انفرادی نقصان کو انگیز کیا جاسکتا ہے۔ یا دو برائیوں میں سے جب آدمی کو اس طرح سے سابقہ پیش آئے کہ ان میں سے ایک کو اختیار کئے بغیر چارۂ کار ہی نہ ہو تو وہ صورت اختیار کی جائے گی جس میں برائی کمتر درجہ کی ہو۔

ان ہی نظائر کو سامنے رکھ کر موجودہ زمانہ کے فقہاء اور ارباب افتا کا عام رجحان یہی ہے کہ پوسٹ مارٹم میں جو فوائد ہیں ان کے پیشِ نظر لاش کی قطع و برید سے ہونے والی اہانت گوارا کی جائے گی خاص طور پر جبکہ پوسٹ مارٹم کا مقصد لاش کی اہانت ہرگز نہیں ہوا کرتی۔ لیکن اس میں بھی یہ احتیاط ضروری ہے کہ تعلیم کے مقصد سے پوسٹ مارٹم کے لئے ان لاشوں کا استعمال کیا جائے جو لاوارث اور غیر معصوم ہوں۔ مسلمان کی لاش کو انتہائی مجبور کن حالات کے علاوہ ہاتھ نہ لگایا جائے۔

*****

اعضاء کی پیوند کاری

اعضاء کی پیوند کاری، یعنی آنکھیں، دل، گردے، جگر یا جسم کے دوسرے وہ حصے جو بیماری یا کسی حادثہ کا شکار ہو جانے کی وجہ سے کارآمد نہ رہے ہوں ان کی جگہ پر سرجری کے ذریعہ انسانی یا حیوانی یا مصنوعی عضو لگانا تاکہ مریض کی زندگی بچائی جاسکے یا اس کے ناکارہ عضو کی کارکردگی بحال کی جاسکے، اس مقصد کے لئے درج ذیل صورتیں استعمال میں لائی جاتی ہیں:

(۱) پلاسٹک یا کسی دھات سے تیار شدہ مصنوعی عضو کا استعمال، جیسے ٹوٹے ہوئے دانت یا کٹی ہوئی ناک کی جگہ پر سونے یا کسی دوسری دھات سے پتھر سے بنے ہوئے دانت یا ناک کا استعمال یا پھیپھڑے کی خرابی کو پلاسٹک وغیرہ کے ذریعہ دور کرنے کی کوشش۔

(۲) ایسے حیوانات جن کی خلقت یا بعض اعضائے جسم، انسانی اعضاء سے مماثلت رکھتے ہیں ان کے اجزائے جسم سے استفادہ اور ان کے ذریعہ تلف شدہ اور ناکارہ انسانی عضو کا کام لینے کی کوشش جیسے بندر یا بن مانس وغیرہ کے بارے میں بعض تجربات ڈاکٹروں نے کئے ہیں۔

(۳) خود مریض کے اپنے جسم کے کسی حصہ کی کھال، یا گوشت کا دوسرے حصہ کی خرابی دور کرنے کے لئے استعمال، جیسے سر کی کھال کاٹ کر اوپر کی ہونٹ میں

پیدا ہو جانے والی خرابی دور کرنے کے لئے استعمال کی جائے یا ران کی کھال چہرے پر زخم وغیرہ کی وجہ سے پیدا ہونے والی بدنمائی دور کرنے کے لئے استعمال کی جائے۔

(۴) دوسرے زندہ آدمی کا بطور عطیہ دیا ہوا یا خریدا ہوا کوئی عضو استعمال کیا جائے، جیسا کہ آج کل گردے کا چندہ اکٹھا کرنے کا عام رواج ہو گیا ہے اور سرکاری طور پر بعض ملکوں میں میڈیکل اداروں کے ماتحت اسے قانونی طور پر جائز کرلیا گیا ہے اور لوگ خوش دلی سے اس مہم میں حصہ لینے لگے ہیں۔

(۵) مردہ کے جسم سے حاصل شدہ کارآمد اجزاء آنکھ کی پتلی، پھیپھڑے دل وغیرہ کا استعمال، اور عام طور پر یہی صورت زیادہ مروج اور مشہور ہے۔

شرعی نقطۂ نظر سے پہلی صورت میں کوئی قباحت لازم نہیں آتی۔ علاج و معالجہ کے ذریعہ بیماری دور کرنے کے سلسلہ میں شریعت میں جو عمومی احکامات ہیں ان سے اس صورت کا جواز خود بخود سمجھ میں آتا ہے کہ یہ بھی علاج معالجہ کے جائز طریقوں کا ہی ایک حصہ ہے۔

دھاتوں میں سونے کا استعمال گو کہ مردوں کے لئے عام حالتوں میں ناجائز قرار دیا گیا ہے، لیکن ناک وغیرہ کے کٹ جانے کی صورت میں اگر سونے کے علاوہ کوئی دوسری چیز کارآمد نہ ہو سکتی ہو اور اس کے سڑنے یا بو پیدا ہو جانے کا امکان ہو تو سونے کے استعمال کی اجازت دی گئی ہے۔

رسول اللہ ﷺ کے زمانہ کا مشہور واقعہ ہے کہ ایک صحابی حضرت عرفجہؓ جن کی ناک زمانہ جاہلیت کی ایک جنگ میں کٹ گئی تھی اور انہوں نے اپنی ناک چاندی کی بنوالی تھی، لیکن جب وہ سڑنے لگی تو حضور ﷺ نے انھیں سونے کی

ناک بنوالینے کا حکم فرمایا۔ روایت میں واقعہ کی تفصیل ان الفاظ میں بیان کی گئی ہے:

عن عرفجة بن أسعد رضی اللہ عنہ قال أصيب أنفي يوم الكُلاب في الجاهلية فاتخذت أنفا من ورق فأنتن عليَّ فأمرني رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم أن أتخذ أنفا من ذهب ۔ (رواه احمد و الترمذی)

عرفجہ بن اسعد رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جاہلیت کے زمانہ میں ہونیوالی کلاب کی جنگ میں میری ناک نشانہ بن گئی تھی تو میں نے چاندی کی ناک بنوالی۔ پھر جب اس میں مجھے بدبو لگنے لگی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے یہ حکم فرمایا کہ میں سونے کی ناک بنوالوں۔

اس روایت سے بجا طور پر یہ مفہوم بھی نکلتا ہے کہ اگر ناک کے علاوہ جسم کا کوئی دوسرا عضو جس پر زندگی موقوف ہو اور اس میں تبدیلی ناگزیر ہو جائے تو اس کے لئے سونا سمیت جس دھات سے بھی بنا ہوا عضو کارآمد ہو سکتا ہو اس کا لگانا بدرجۂ اولیٰ جائز ہوگا، کیوں کہ محض چہرے کی بدنمائی دور کرنے کے مقابلہ میں جان کی حفاظت زیادہ اہمیت رکھتی ہے۔ اس لئے ناک پر دوسرے اعضاء کو قیاس کیا جا سکتا ہے۔

پیوندکاری کی دوسری صورت جس میں حیوانات کے اعضاء استعمال کرنے پڑتے ہوں وہ بھی شرعی نقطۂ نظر سے ناجائز نہیں کہے جا سکتے۔ تمام جانوروں کو خدا نے انسان کی راحت رسانی ہی کے لئے مسخر فرمایا ہے، البتہ یہ احتیاط ضروری ہوگی کہ جن جانوروں کو شریعت نے حرام کرنے کے ساتھ ان کے جسم کو نجس عین قرار دیا ہے ان کے اجزا سے اجتناب کیا جائے۔ لیکن اگر انسان موت و حیات کی کشمکش میں مبتلا ہو اور جان بچانے کے لئے سوائے اس کے کوئی چارہ نہ رہ جائے کہ حرام

ونا پاک جانور کا کوئی عضو استعمال کیا جائے تو اضطرار کی حالت ہونے کی وجہ سے اس کا استعمال بھی جائز ہوگا۔

قرآن حکیم نے خود ہی اس کی وضاحت کر دی ہے کہ:

وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ. (الانعام: ۱۱۹)

جو چیزیں تم پر حرام کی گئی ہیں وہ کھول کر بیان کر دی گئی ہیں مگر یہ کہ تم ان کے استعمال پر مجبور ہی ہو جاؤ۔

جہاں تک تیسری صورت کا سوال ہے جس میں خود انسان کے اپنے جسم کے کسی حصہ کو کاٹ کر دوسرے حصہ میں علاج کی خاطر چسپاں کیا جاتا ہو تو اگر وہ واقعی ناگزیر ضرورت کے تحت ایسا کیا جائے اور اس کاٹ چھانٹ کے عمل سے غیر معمولی ضرر پہنچے یا جان جانے کا احتمال بھی نہ ہو تو شرعاً درست ہوگا۔ مثلہ کے ذریعہ انسانی صورت بگاڑنے کی شریعت نے اجازت نہیں دی ہے اور ناک کٹ جانے کی صورت میں پیدا ہونے والی بدنمائی دور کرنے کے لئے شریعت نے سونے کے استعمال کی اجازت دی ہے، اسی طرح انسانی جسم پر پیدا ہونے والے زخم کو چیر کر علاج کرنے، پچھنے لگوانے اور گونگے اور بہرے وغیرہ کا آپریشن کے ذریعہ علاج جس طرح جائز ہے اور اس سے اللہ کی تخلیق میں تبدیلی لازم نہیں آتی، اسی طرح اگر ہونٹ کٹ جانے، یا چہرے کی کھال اور گوشت نکل جانے سے حد سے زیادہ بدنمائی یا تکلیف پیدا ہوگئی ہو تو اپنے ہی سر کی کھال یا ران کے گوشت سے اس نقص کو دور کرنا جائز ہوگا، بشرطیکہ دوا اور دوسری تدبیر اس کے لئے کارگر نہ ہو۔

کسی شخص کے ہاتھ یا پاؤں میں اگر پانچ کے بجائے چھ انگلیاں ہوں اور زائد انگلی اذیت کا باعث ہو تو فقہاء نے اس کو کاٹ کر علاحدہ کرنے کی اجازت

دی ہے۔

اصول فقہ کے جو عمومی قواعد ہیں ان میں ''الضرر یزال ''اور'' لا ضرر ولا ضرار ''جیسے عمومی قواعد سے بھی اس پر روشنی پڑتی ہے۔

پیوند کاری کی چوتھی صورت وہ تھی جس میں زندہ آدمی اپنا کوئی عضو دوسرے آدمی کی جان بچانے کی خاطر بطور عطیہ یا معاوضہ لے کر دے۔

شریعت میں دونوں جانوں کی حرمت یکساں ہے اور انسان کو خود اپنے ہاتھ پاؤں یا جسم کے کسی حصہ کو کاٹ کر فروخت کرنے یا بطور چندہ دینے کی اجازت نہیں دی گئی ہے، اس لئے کسی زندہ آدمی کے جسم سے ایسا کوئی عضو علیحدہ کرنا جس سے خود اس کی جان کو خطرہ لاحق ہوسکتا ہو نہ تو معاوضہ دے کر جائز ہوگا اور نہ بغیر معاوضہ کے، نہ خود اس کی اجازت سے اور نہ بغیر اس کی اجازت کے، کیوں کہ خود اسے بھی اپنے جسم پر ایسا تصرف کرنے کا حق شرعاً حاصل نہیں ہے، خود ایسا کرنا یا کرانا تو خودکشی کے مترادف ہے اور دوسرے کا اقدام قتلِ نفس کے حکم میں ہے اور دونوں ہی صورتیں حرام و ناجائز ہیں۔

البتہ بعض ایسے اعضاء جن کی قطع و برید سے خود اس کی جان کو کوئی خطرہ لاحق نہ ہوتا ہو اور نہ اسے کوئی غیر معمولی ضرر پہنچنے کا اندیشہ ہو اور اس سے کسی دوسرے آدمی کی جان بچائی جاسکتی ہو، اصل قواعد کی رو سے گو کہ یہ بھی صحیح نہیں ہے لیکن موجودہ زمانہ کے بعض اہلِ علم نے کچھ شرائط کے ساتھ اس کی اجازت دی ہے اور اسی کے اساس پر بعض مسلم ممالک میں کلیہ (گردے) کے چندہ کا دروازہ کھولا گیا ہے، اس جواز میں دو پہلو سامنے رکھے گئے ہیں۔ ایک تو کسی انسان کی جان بچانے کی اہمیت، دوسرے ڈاکٹروں کی طرف سے مسلسل یہ یقین دہانی کہ اس سے عطیہ

دینے والے شخص کی جان یا صحت پر کوئی قابل ذکر منفی اثر مرتب نہیں ہوتا ہے۔ اس صورت میں بھی جواز کی شکل صرف اس وقت ہے جب کہ عطیہ دینے والا شخص بغیر کسی دباؤ یا لالچ کے اپنی خوشی سے کسی دوسرے کی جان بچانے کے لئے اپنا ایسا عضو قربان کر رہا ہو جس سے خود اس کی صحت یا جان کو کوئی خطرہ لاحق نہ ہو۔ نہ تو عمومی طور پر چندہ اکٹھا کرنا درست ہے اور نہ خرید وفروخت، چونکہ جان بچانے کی مصلحت کسی ایک عضو کو اپنی مرضی سے تلف کرنے کے مقابلہ میں زیادہ قابلِ لحاظ تھی اس لئے ضرورت کی حد تک ہی یہ جواز بھی محدود ہوگا۔ اگر مردہ یا حیوان کے اعضاء سے کام چل سکتا ہو یا مصنوعی عضو ہوسکتا ہے ہو تو اس کی اجازت ہرگز نہ ہوگی چوں کہ بعض صورتوں میں زندہ آدمی کا جگر ہی مثال کے طور پر کارگر ہوسکتا ہے، اس لئے یہ راہ کھولی گئی ہے۔ ورنہ آدمی خود اپنے اعضائے جسم کے بارے میں آزادانہ تصرف کرنے کا شرعاً مجاز نہیں ہے۔

آخری اور پانچویں صورت اعضاء کی پیوندکاری کی وہ رہ جاتی ہے جس میں مردہ آدمی کے اعضاء سے کسی کی زندگی بچانے یا تکلیف دور کرنے کا کام لیا جائے، اور یہی صورت زیادہ پیش آنے والی ہے اور مدت سے فقہاء اور علماء دین کے درمیان بحث ونظر کا موضوع بھی یہی صورت رہی ہے۔

شریعت نے یوں تو مردہ لاش کا بھی وہی احترام باقی رکھا ہے جو زندہ کو حاصل ہے اور اس کی اہانت یا اس میں قطع وبرید کو بھی اسی طرح ناجائز قرار دیا ہے جس طرح زندہ انسان کے جسم میں کاٹ چھانٹ کو۔ لیکن مصالح کے پیش نظر اور موجودہ سرجری میں غیر معمولی ترقی ہو جانے کے بعد اعضاء کی پیوندکاری کی افادیت تقریباً یقینی ہو جانے کی وجہ سے موجودہ زمانہ کے فقہاء نے اسے جائز قرار

دیا ہے، کیوں کہ کسی مردہ کی لاش سے آکھ، دل، یا پھیپھڑے کو کار آمد حالت میں نکال کر کسی دوسرے کے جسم میں لگانا اہانت کے لئے ہرگز نہیں ہوتا، بلکہ اس کے سڑ گل جانے کے بجائے کسی ایسے آدمی کا جزو بدن بنا دینا جو اس کے بغیر اپنی زندگی برقرار نہیں رکھ سکتا ہو زیادہ بہتر اور قرینِ مصلحت ہے، شرعی نقطۂ نظر سے جب کبھی بھی مصلحتوں اور مضرتوں کے درمیان ٹکراؤ ہو اور مصلحت کا پرلو غالب نظر آئے تو اس کو ترجیح ہوگی، سوائے اس کے کہ کسی چیز کی حرمت صراحت کے ساتھ کتاب وسنت میں مذکور ہو تو وہاں مصلحت و مضرت سے قطع نظر شریعت کے حکم کی پیروی مطلوب ہوگی۔

پیوند کاری کا حکم صراحت کے ساتھ کتاب وسنت میں تو مذکور نہیں ہے۔ لیکن فقہاء نے بعض نظیریں ایسی ذکر کی ہیں جن کو بنیاد بنا کر اس کے جواز کا فتویٰ دیا جا سکتا ہے۔

فقہ حنبلی کی مشہور کتاب ''المغنی'' میں مذکور ہے:

اگر کوئی شخص کوئیں میں گر کر مر جائے اور لوگوں کو اس کنویں کے پانی کی ضرورت ہو تو لوہے کے کانٹے یا سلاخوں کے ذریعہ جس سے لاش کے پھٹ جانے کا بھی امکان ہو اسے نکالا جا سکتا ہے وہ مزید فرماتے ہیں:

لأن حرمة الحي و حفظ نفسه	زندہ کی حرمت اور اس کی جان
أولى من حفظ الميت عن	بچانے کی مصلحت میت کو مثلہ ہونے
المثلة لأن زوال الدنيا أهون	سے بچانے کے مقابلہ میں زیادہ اہم
على الله من قتل مسلم و لأن	ہے، کیوں کہ پوری دنیا کا ختم ہو جانا
المسلم لو بلع مال غيره شق	خدا کے نزدیک ایک مسلم کے قتل سے

19209

بطنه لحفظ مال الحي ، وحفظ النفس أولى من حفظ المال والله أعلم ۔ (١)

زیادہ اہون (کمتر) ہے۔ نیز اگر کوئی مسلمان شخص دوسرے کا مال نگل کر مرجائے تو زندہ آدمی کے محض مال کی حفاظت کی خاطر اس کا پیٹ چاک کیا جائے گا تو جان کی حفاظت تو مال کے حفاظت کے مقابلہ میں کہیں زیادہ ضروری ہے۔

ابن قدامہ نے جس زور وقوت سے زندہ آدمی کی زندگی بچانے کی خاطر مردہ کی لاش کے اہانت کے پہلو کو نظر انداز کرنے کا مسئلہ ذکر کیا ہے اس سے مردہ کے جسم سے کارآمد اجزاء اس غرض سے الگ کرنے کا جواز بھی نکلتا ہے تا کہ ان سے کسی کی جان بچائی جا سکے۔

شافعی فقیہ ومحدث امام نوویؒ فرماتے ہیں:

و إن ماتت امرأة و في جوفها جنين حي شق جوفها لأنه استبقاء حي باتلاف جزء من الميت فأشبه إذا اضطر إلى أكل جزء من الميت .(٢)

اور اگر کوئی عورت مرجائے اور اس کے پیٹ میں زندہ بچہ ہو تو (بچہ کو نکالنے کے لئے) اس کا پیٹ چاک کیا جائے گا کیوں کہ اس میں میت کی لاش میں ذرا سے تصرف سے ذی روح کی زندگی بچانی ہے تو یہ ایسا ہی ہو گیا کہ کوئی شخص اپنی جان بچانے

(١) المغنی مع الشرح الکبری جلد ٢ صفحہ ٤٠٧ (٢) المجموع جلد ٥ صفحہ ٣٠١

کے لئے میت کے جسم کا کچھ حصہ
کھانے پر مجبور ہو جائے۔

بلکہ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ:

و إن بلع الميت جوهرة لغيره و طالب بها صاحبها شق جوفه وردت الجوهرة له و إن كانت الجوهرة له ففيه وجهان: أحدهما يشق و الثاني لا۔ (۱)

اگر کسی نے دوسرے کا ہیرا نگل لیا اور ہیرے کا مالک اس کا مطالبہ کرے تو مرنے کے بعد اس کا پیٹ چاک کیا جائے گا اور مالک کو اس کا ہیرا لوٹا دیا جائے گا، لیکن اگر ہیرا خود مرنے والے کا ہو تو اس صورت میں دو قول ہیں، ایک یہ ہے کہ اس صورت میں بھی پیٹ چاک کر کے اس کو نکال لیا جائے گا اور دوسرا یہ کہ چاک نہیں کیا جائے گا۔

فقہ مالکی کی مشہور کتاب شرح مختصر خلیل میں بھی اسی کے مشابہ مسئلہ مذکور ہے۔ شرح کے الفاظ ہیں:

يجوز شق بطن الميت إذا توفرت البينة و هي الشاهد أو اليمين (۲)

میت کا پیٹ چاک کرنا جائز ہوگا اگر شرعی طور پر پیٹ میں مال کا ہونا شاہد یا یمین کے ذریعہ ثابت ہو جائے۔

فقہائے احناف بھی اس مسئلہ میں دوسروں سے الگ نہیں ہیں، علامہ ابن عابدین شامیؒ جن کی کتاب فتویٰ کا مدار سمجھی جاتی ہے فرماتے ہیں:

(۱) المجموع جلد ۵ صفحہ ۳۰۰

(۲) شرح مختصر خلیل جلد ۲ صفحہ ۲۵۳

حامل ماتت و ولدها حي يشق وبطنها و يخرج ولدها و لو بلع مال غيره و مات هل يشق؟ قولان والاولى نعم۔(۱)

اگر کوئی حاملہ عورت مر جائے اور اس کا بچہ پیٹ میں زندہ ہو تو پیٹ چاک کر کے اس کے بچہ کو نکال لیا جائے گا لیکن اگر کسی نے دوسرے کا مال نگل لیا ہو اور اس کی موت ہو جائے تو کیا اس کا پیٹ بھی چاک کیا جائے گا؟ (تاکہ مال برآمد ہو سکے) اس کے بارے میں فقہائے کے دو قول ہیں اور انمیں بہتر قول یہی ہے کہ ہاں۔ اس صورت میں بھی پیٹ چاک کیا جائے گا۔

یہ تمام فقہی نظائر اس کی تائید کرتے ہیں کہ زندہ آدمی کی جان بچانے کی خاطر میت کی لاش میں تصرف کیا جا سکتا ہے اس لئے پیوندکاری کی خاطر اگر میت کے ورثاء کی اجازت سے جسم کا کوئی کارآمد حصہ نکال لیا جائے تو مصلحت اور ضرورت کی بنا پر یہ جائز ہوگا۔ اسی طرح حادثہ وغیرہ کا شکار ہو جانے والے غیر معلوم اشخاص اور خاص طور پر غیر معلوم کی لاش سے کارآمد اجزاء علیحدہ کر لینا تاکہ کسی کی جان بچائی جا سکے یا آنکھ وغیرہ سے معذور شخص کی اعانت کی جا سکے، ازروئے شرع جائز ہوگا۔

☆☆☆

(۱) ردالمحتار جلد ۲ صفحہ ۱۳۸

انسانی دودھ کا بینک

(MILK BANK)

میڈیکل سائنس کے میدان میں غیر معمولی ترقی ہونے کے باوجود جوطبی دنیا نومولود بچہ کے لئے ماں کے نیچرل دودھ کا ایسا بدل فراہم کرنے سے ابتک قاصر ہے، جو بچہ کی نشو ونما کے لئے درکار ان تمام ضروری عناصر پر مشتمل ہو جو قدرت نے ماں کے دودھ میں رکھے ہیں، بچہ کی جسمانی نشو ونما اور تقویت کے ساتھ اس کی عقلی ونفسیاتی سلامتی کے لئے خدا نے نیچرل انسانی دودھ میں بعض ایسی خاصیتیں رکھی ہیں جو مصنوعی دودھ اور بچوں کے لئے دستیاب دوسری غذاؤں میں اب تک پیدا نہیں کی جاسکی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اقوام متحدہ کے ماتحت عالمی صحت کے ادارے نے اطباء کی متفقہ قرارداد کے مطابق تمام دنیا کی ماؤں کو بچوں کی پرورش میں مصنوعی دودھ سے امکانی حد تک بچنے کی تلقین کی ہے۔ اور تمام طبی اداروں کو اس کی پابندی کرانے پر زور دیا ہے، چنانچہ جس طرح سگریٹ کی ہر پیکٹ پر اس کے مضر صحت ہونے کا اعلان ہوتا ہے اسی طرح مصنوعی دودھ کے ہر ڈبہ پر اس کی وضاحت ہوتی ہے کہ بچہ کے لئے ماں کے دودھ کا کوئی بدل نہیں ہے۔

بعض حالتوں میں ماں اگر بچہ کو اپنی صحت کی خرابی یا کسی اور وجہ سے اپنا

دودھ نہ پلا سکتی ہو تو شریعت نے اس کے لئے ''رضاعت'' کا باب کھلا رکھا ہے، جس کی رو سے ایک عورت دوسرے کے بچہ کو معاوضہ لے کر یا بغیر معاوضہ اپنا دودھ پلا سکتی ہے۔ قدیم عرب معاشرہ میں ''رضاعت'' کا عام رواج تھا، خود رسول اللہ ﷺ بھی بچپن میں دودھ پینے کے لئے حضرت حلیمہ سعدیہؓ کے حوالے کئے گئے تھے جس کی تفصیل سیرت کی کتابوں میں مذکور ہے۔

اسلام نے ایک ناگزیر انسانی ضرورت ہونے کی حیثیت سے اسے باقی رکھا ہے اور اس کے لئے اصول وضوابط متعین کئے ہیں اور دودھ پلانے والی عورت اور دودھ پینے والے بچہ کے درمیان ایک مقدس رشتہ قائم کر دیا ہے، اور دونوں کے لئے اس رشتہ کی ویسی ہی عظمت وحرمت قائم کر دی ہے جو حقیقی ماں اور اس کے بچہ کے درمیان ہوتی ہے، چنانچہ ازدواجی رشتہ رضاعی (دودھ پلانے والی) ماں اور دودھ شریک بہن بھائی سے بھی اسی طرح ناجائز قرار دیا گیا ہے جس طرح حقیقی ماں اور حقیقی بھائی بہن وغیرہ سے ناجائز ہے۔ قرآن حکیم میں ارشاد ہے: ''وَ اُمَّھَاتُکُمُ اللّٰتِیْ اَرْضَعْنَکُمْ وَ اَخَوَاتُکُمْ مِّنَ الرَّضَاعَۃِ'' (تمہارے لئے تمہاری وہ مائیں بھی (حرام کی گئیں) جنہوں نے تم کو دودھ پلایا ہو اور وہ بہنیں بھی جو دودھ میں شریک رہی ہیں۔'' (سورۂ نساء آیت ۲۲)

اور رسول اقدس ﷺ کا ارشاد ہے: ''یحرم من الرضاعۃ مایحرم من النسب'' (رواہ الشیخان عن عائشۃ) ''رضاعت سے بھی وہ رشتے حرام ہو جاتے ہیں جو نسب سے ہوا کرتے ہیں''۔

چنانچہ دودھ پینے اور پلانے کے احکام اسلامی فقہ کا ایک اہم ترین باب شمار ہوتے ہیں، حقیقی ماں کے علاوہ کسی عورت کو رضاعی ماں بنانے سے جو پابندیاں

لازم آتی ہیں اور رضاعی ماں اور بچہ اور دودھ شریک بھائی بہنوں کے درمیان جو جسمانی وجذباتی ہم آہنگی پیدا ہوجاتی ہے اس کی اسلام نے بڑی اہمیت رکھی ہے، اور مسلمانوں نے ہمیشہ اس کے آداب وحقوق کی پوری رعایت کی ہے، شریعت کے بنیادی مقاصد میں جس طرح جان، مال، انسانی عقل اور دین کی حفاظت ہے اسی طرح نسب کی حفاظت بھی ہے۔

موجودہ مغربی تہذیب کی بنیاد چوں کہ مادہ پرستی پر ہے، اس لئے اس میں اخلاقی اور روحانی قدروں کی کوئی قدر و قیمت نہیں ہے، چنانچہ قدرت نے علم وتحقیق کے میدان میں جن بلندیوں سے انسان کو نوازا ہے، اخلاقی حیثیت سے تہذیب کے دعویداروں نے اپنے آپ کو اسی قدر پستی میں ڈال لیا ہے، جس کی وجہ سے علم و تحقیق کا رخ بھی صحیح نہیں رہا اور وہ بھی معاشرہ میں بے حیائی، بداخلاقی بے قیدی اور دوسرے مزمن امراض پھیلانے کا ذریعہ بن رہے ہیں، جس کی ایک نئے ایک حیا سوز مثالیں آئے دن سامنے آتی رہتی ہیں، عورتوں کے دودھ اور انسانی مادۂ تولید کے بینک قائم کرنے کا تخیل اسی سلسلہ کی کڑیاں ہیں۔

اس حقیقت کے باوجود جو نتائج ان تجربات کے سامنے آرہے ہیں ان سے آنکھیں بند کرلینا کسی طرح مناسب نہیں ہوگا۔ جب ہماری خواہش اور ارادے اور پسند و ناپسند سے قطع نظر دنیا میں کوئی چیز رائج ہوتی ہے تو اس میں مسلمان بھی اسی طرح مبتلا ہوتے ہیں جس طرح دوسری قوموں کے افراد۔ اس لئے اس کے بارے میں شرعی احکام کی وضاحت ضروری ہے تاکہ لوگ حلال وحرام کی تمیز نہ کھو بیٹھیں، اس سلسلہ میں اصول یہ ہونا چاہئے کہ جو چیزیں ناجائز اور حرام کے تحت جواز کے دائرہ میں آتی ہیں ان میں غیر ضروری شدت نہ برتی جائے اور جو چیزیں

ناجائز اور حرام ہیں ان کی بغیر کسی مداہنت اور مرعوبیت کے وضاحت کی جائے۔

"انسانی دودھ کا بینک" قائم کرنے کا تخیل چاہے جن مقاصد کے تحت سامنے آیا ہو، لیکن اس کی مصلحت یہ ظاہر کی گئی ہے کہ اس کا مقصد ضرورتمندوں کی اعانت ہے، چنانچہ مغربی ممالک میں بعض رفاہی ادارے دودھ دینے والی عورتوں سے نادار بچوں کے نام پر دودھ کا چندہ اکٹھا کرتے ہیں اور ان میں بعض کیمیائی تبدیلی کر کے اسٹاک کر لیتے ہیں اور اس دودھ سے ان بچوں کی پرورش کا کام لیا جاتا ہے جو ناقص الخلقت ہیں اور یا جن کا وزن کم ہو۔ یا ان میں اور کوئی ایسی خرابی ہو جس کی وجہ سے وہ مصنوعی دودھ کا تحمل نہ کر سکتے ہوں۔ خاص طور پر اس کا تجربہ امریکہ میں کامیابی کے ساتھ کیا گیا اور وہ چیز وجود میں آئی جسے "انسانی دودھ کا بینک" کہا جاتا ہے۔

ظاہر نظر میں تو یہ ایک کار خیر معلوم ہوتا ہے جس سے مقصد بھی ایسے بچوں کی اعانت ہے جو کمزور اور نا تمام حالت میں پیدا ہوئے ہوں۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا اسلامی نقطۂ نظر سے اس کی اجازت ہوگی کہ عورتوں کا دودھ اکٹھا کر کے "MILK BANK" قائم کئے جائیں؟ اور اگر عطیہ سے وافر مقدار میں دودھ حاصل نہ ہو سکے تو اس کی خرید و فروخت بھی کی جائے اور معاوضہ دے کر دودھ اکٹھا کیا جائے؟ پھر جو بچے سیکڑوں انجان عورتوں کے مخلوط دودھ سے پرورش پائیں گے کیا ان کے درمیان رضاعت کا رشتہ بھی قائم ہوگا؟ اگر ہوگا تو اس کا فیصلہ کس طرح ہو سکے گا کہ معاشرہ کی کونسی عورت کس کی رضاعی ماں ہے اور کونسی رضاعی بہن؟ بچہ جس معاشرہ میں پلا اور بڑھا ہے بڑا ہونے کے بعد اسی معاشرہ کی کسی عورت کو کس طرح وہ اپنے لئے شریک حیات کے طور پر منتخب کر سکے گا جب کہ نہ تو دودھ دینے

والیوں کا ریکارڈ ہو اور نہ پینے والے بچوں کا؟ یہ اور اس طرح کے متعدد سوالات ہیں جو پیدا ہوتے ہیں۔

اس سلسلہ میں بنیادی بات تو یہ ہے کہ "رضاعت" کو اسلام نے حرمت کے لئے بنیاد قرار دیا ہے، اس لئے جہاں یہ بنیاد پائی جائے گی وہاں دودھ کے رشتہ قائم ہوتے جائیں گے۔ شرط یہ ہے کہ بچہ نے عورت کا دودھ شیر خوارگی کی عمر میں پیا ہو۔

امام ابو حنیفہؒ، امام شافعی، امام مالک اور جمہور فقہاء نے شیر خوارگی کی مدت میں بچہ کے پیٹ میں دودھ کے پہنچنے کو حرمت رضاعت کے لئے کافی سمجھا ہے، خواہ بچہ کو متعارف طریقہ پر عورت کے سینہ سے حلق کے ذریعہ پلایا گیا ہو یا اس کی ناک کے ذریعہ دودھ چڑھایا گیا ہو، بلکہ بعض نے تو حقنہ کے ذریعہ معدہ تک دودھ پہنچانے کو بھی (شیر خوارگی کے ذریعہ قائم ہونے والے رشتہ کے لئے) کافی قرار دیا ہے۔ اس کے برخلاف، امام لیث بن سعد، امام ابن حزم اور دوسرے اصحاب ظواہر اور ایک روایت کے مطابق امام احمد بن حنبل نے حرمت رضاعت کے ثبوت کے لئے یہ ضروری قرار دیا ہے کہ بچہ متعارف طریقہ پر عورت کی چھاتی سے دودھ پیئے ورنہ رضاعت کا رشتہ قائم نہیں ہوگا اور اس پر وہ شرعی احکام مرتب نہیں ہوں گے۔

اس قول کو بنیاد بنا کر بعض معاصر اہل قلم نے انسانی دودھ کا بینک قائم کرنے کو جائز قرار دیا ہے، اور بینک کا مخلوط دودھ استعمال کرنے کی صورت میں حرمت رضاعت ثابت نہ ہونے کو ترجیح دی ہے(۱)

---

(۱) میرا اشارہ "فقہ الزکاۃ" کے مصنف ڈاکٹر یوسف القرضاوی کی طرف ہے جنہوں نے بڑے شد و مد سے یہ موقف اختیار کیا ہے ان کی رائے سے تفصیلی آگاہی کے لئے دیکھئے کویت میں منعقد ہونے والے سیمینار میں "بنوک الحلیب" کے نام سے پیش کردہ ان کا مقالہ مشمولہ (الانجاب فی ضوء الاسلام صفحہ ۵۰ تا ۵۷)۔

اس سلسلہ میں انہوں نے ان فقہی جزئیات کا بھی سہارا لیا ہے جن میں شک پیدا ہو جانے کو حرمتِ رضاعت قائم ہونے سے مانع قرار دیا گیا ہے، جیسا کہ علامہ ابن قدامہ اپنی کتاب المغنی میں فرماتے ہیں:

و إذا وقع الشک في وجود الرضاع أو في عدد الرضاع المحرم هل کملا أولا؟ لم يثبت التحريم لأن الأصل عدمه فلا نزول عن اليقين بالشک، کما لوشک في وجود الطلاق و عدده ۔ (۱)	جب رضاعت یا اس کی مقدار کے بارے میں شبہ واقع ہو جائے تو حرمت ثابت نہیں ہوگی، کیوں کہ اصل حرمت کا نہ ہونا ہے، تو شک کی وجہ سے حلت ختم نہیں ہوگی، جس طرح کہ طلاق یا اس کی تعداد کے بارے میں شک ہو جانے کا مسئلہ ہے ۔

اسی طرح فقہ حنفی کی کتاب ''الاختیار'' میں ہے:

امرأة دخلت حلمة ثديها في فم رضيع ، ولا يدري أدخل اللبن في حلقه أم لا؟ لا يحرم النکاح و کذا صبية أرضعها بعض أهل القرية ولا يدري من هو، فتزوجها رجل من أهل تلک القرية يجوز،	اگر کسی عورت نے اپنی چھاتی بچہ کے منہ میں ڈالدی ہو اور یہ معلوم نہ ہو سکا کہ دودھ بچہ کے حلق میں داخل ہوا یا نہیں، تو اس سے حرمت ثابت نہیں ہوگی، اسی طرح اگر کسی بچی نے گاؤں کی ایک یا چند انجان عورتوں کا دودھ پی لیا ہو اور تعیین کے ساتھ یہ معلوم نہ

(۱) المغنی مع الشرح الکبیر جلد ۹ صفحہ ۱۹۴۔

لأن إباحة النكاح أصل فلا يزول بالشك.

قال: و يجب على النساء أن لا يرضعن كل صبي من غير ضرورة فإن فعلن فليحفظنه أو يكتبنه احتياطا. (۱)

ہو کہ اس نے کس کس کا دودھ پیا ہے تو اس گاؤں کے کسی آدمی کا اس لڑکی سے نکاح کرنا جائز ہوگا، کیونکہ محض شبہہ کی بنیاد پر نکاح کی حلت ختم نہیں ہوگی، لیکن اس کے ساتھ یہ ضروری ہے کہ بے ضرورت عورتیں ہر بچہ کو دودھ نہ پلایا کریں اور پلائیں تو اسے محفوظ رکھیں یا لکھ لیا کریں احتیاطاً۔

علامہ ابن الہمام فرماتے ہیں:

أما لوشك فيه بأن أدخلت الحلمة في فم الصغير وشكت في الارتضاع لا تثبت الحرمة بالشك و هو كما لو علم أن صبية أرضعتها امرأة من قرية ولا يدري من هي فتزوجها رجل من أهل تلك القرية صح لأنه لم يتحقق المانع من خصوصية امرأة. والواجب على النساء أن لا يرضعن كل صبي

اگر دودھ پلانے کے بارے میں شک واقع ہو جائے اس طرح کہ عورت اپنی چھاتی تو بچہ کے منھ میں رکھے، لیکن بچہ کے دودھ پینے یا نہ پینے کے بارے میں اسے شک واقع ہو جائے تو شک سے حرمت ثابت نہیں ہوگی، یہ ایسا ہی ہے کہ کسی بچی کو گاؤں کی کسی عورت نے دودھ پلایا ہو لیکن یہ معلوم نہ ہو کہ وہ کون ہے پھر اسی گاؤں کے کسی مرد نے اس لڑکی

(۱) الاختیار لابن مودود الحنفی جلد ۳ صفحہ ۱۳۰۔

من غير ضرورة وإذا أرضعن فليحفظن ذلک و یشهرنه و یکتبنه احتیاطا۔ (۱)

سے نکاح کرلیا ہو تو یہ جائز ہوگا کیوں کہ عورت کی تعیین نہ ہونے کی وجہ سے نکاح سے مانع امر متحقق نہ ہوسکا۔ لیکن عورتوں پر یہ واجب ہے کہ ہر بچہ کو بے ضرورت دودھ نہ پلایا کریں اور اگر پلائیں تو اسے محفوظ رکھیں اور قوموں میں مشہور کردیں اور احتیاطا لکھ بھی لیا کریں۔

لیکن ہماری رائے میں عورتوں کے دودھ کے بینک کا قیام اسلامی روح اور مسلم معاشرہ کی اسپرٹ کے منافی ہے، اس لئے اسلامی ملکوں میں اس طرح کے بینک کے قیام کی حوصلہ افزائی ہرگز نہیں ہونی چاہئے۔ ضرورتمند بچوں کے لئے دودھ پلانے والی عورتوں کی فراہمی ہی انسانی فطرت سے ہم آہنگ اور اسلامی تعلیمات کے مطابق ہے۔ اجرت لے کر دودھ پلانے کی بھی شریعت نے اجازت دی ہے، اس لئے دودھ کا چندہ اکٹھا کر کے بینک قائم کرنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے، ایک طرف تو غیر فطری عمل ہونے کی وجہ سے عورتوں میں اس سے دلچسپی نہیں ہوسکتی، دوسری طرف صحت کے لحاظ سے اس کے مضر اثرات کا بھی تجربہ ان ملکوں میں ہو چکا ہے جہاں سے یہ سلسلہ شروع کیا گیا ہے۔ پھر نادار بچوں کے لئے بینک کے دودھ کی لاگت اتنی زیادہ ہوتی ہے جس کا تحمل بھی جو صحیح معنوں میں ضرورتمند بچے ہیں وہ نہیں کرسکتے، پھر بچہ کو ماں کی مامتا بھی نہیں ملتی جو براہِ راست دودھ پینے کی

(۱) فتح القدیر جلد ۳ صفحہ ۳۰۴ تا ۳۰۵

صورت میں حاصل ہوتی ہے۔ اور جس کا بچہ کی عقلی ونفسیاتی سلامتی پر گہرا اثر پڑتا ہے، یہی وجہ ہے کہ خود مغربی ممالک میں بھی اب اس سلسلہ میں وہ جوش وخروش باقی نہیں رہا جو شروع میں تھا، اس لئے اسلامی دنیا میں اس کی نقالی ایک غیر ضروری عمل ہے جس کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔

جہاں تک بینک کے اس مخلوط دودھ کے استعمال سے حرمت رضاعت کے ثابت ہونے یا نہ ہونے کا مسئلہ ہے تو فقہ کی کتابوں میں مذکورہ بالا جزئیات سے زیادہ صراحت کے ساتھ یہ حکم بھی مذکور ہے کہ:

و إذا اختلط لبن امرأتين تعلق التحريم بأغلبها عند أبي يوسف وبه قال الشافعي وقال محمد تثبت الحرمة منهما جميعاً و هو قول زفر و عن أبي حنيفة روايتان۔

ووجه قول محمد أن الجنس لا يغلب جنسه فلا يستهلک

اور جب دو عورتوں کا دودھ باہم مل جائے تو امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق حرمت اس عورت کے ساتھ قائم ہوگی جس کا دودھ زیادہ اور غالب ہو، امام شافعی بھی یہی کہتے ہیں اور امام محمد فرماتے ہیں کہ دونوں سے حرمت ثابت ہوجائے گی اور امام زفر کا قول بھی یہی ہے، امام ابوحنیفہ سے دونوں طرح کے اقوال منقول ہیں۔ امام محمد کے قول کی عقلی بنیاد یہ ہے کہ جنس خود اپنی جنس پر غالب نہیں ہوا کرتا، اس لئے مغلوب عنصر ختم

فيه فلم يكن شئي منهما تبعاً للآخر فيثبت التحريم من كل منهما استقلالاً۔ (۱)	نہیں ہو جائے گا، اس لئے مقدار میں کمی اور زیادتی کے باوجود کوئی بھی دوسرے کے تابع نہیں ہوگا، لہذا دونوں سے مستقل طور پر حرمت ثابت ہوگی۔

گو کہ بینک کے دودھ میں اگر دودھ دینے والی عورتوں اور پینے والے بچوں کا باقاعدہ ریکارڈ نہ رکھا گیا ہو تو اسی طرح کا شبہ اور جہالت پیدا ہو جاتی ہے۔ جس کا ذکر اوپر کی مثالوں میں گذر چکا ہے۔ اس لئے انجان عورتوں اور بچوں کے درمیان حرمتِ نکاح کا فتویٰ تو نہیں دیا جا سکتا، لیکن شبہ سے بچنا بھی شرعاً مطلوب ہے، اس لئے اس بارے میں احتیاط ضروری ہے۔

☆☆☆

(۱) فتح القدیر جلد ۳ صفحہ ۳۱۷۔

الکوہل کا شرعی حکم

شراب کو شریعت نے حرام قرار دیا ہے، اور شراب پینے والے کے لئے سزا (حد) بھی متعین کی ہے۔

شریعت کا عام قاعدہ یہ ہے کہ جو چیزیں حرام ہیں ان کی خرید و فروخت بھی اسی طرح مسلمانوں کے لئے ناجائز ہوگی اور اس سے حاصل شدہ آمدنی بھی حلال نہیں ہوگی اور چونکہ شراب کی حرمت اور اس سے انتفاع کا ناجائز ہونا شرعاً ثابت ہے، اس لئے تمام فقہاء متفقہ طور پر اس کی خرید و فروخت کو مسلمانوں کے لئے ناجائز قرار دیتے ہیں۔

علامہ ابن قدامہ فرماتے ہیں:

قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم أن بيع الخمر غير جائز (جلد ۴ صفحہ ۱۴۱)	ابن المنذر کہتے ہیں کہ تمام اہلِ علم کا اس پر اجماع ہے کہ شراب فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔

لیکن (خمر) شراب کی حقیقت کیا ہے؟ اس کے بارے میں فقہاء کی رائیں مختلف ہیں، امام ابو حنیفہؒ کے یہاں شراب حقیقی معنوں میں صرف وہ ہے جو انگور سے کشید کی جائے، یعنی قرآن میں جس "خمر" کا ذکر ہے اس سے مراد انگور کا وہ کچا عرق ہے جس میں جھاگ اور شدّت پیدا ہوگئی ہو اور وہ نشہ آور بن گیا ہو اس کا خرید

وفروخت کرنا بھی اسی طرح ناجائز ہے جس طرح کہ پینا۔

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ انگور کے اس عرق کو بھی اسی حکم میں قرار دیتے ہیں جس کو پکالیا گیا ہو۔ اسی طرح کھجور اور کشمش کا وہ پانی (نقیع التمر اور نقیع الزبیب) بھی جو نشہ آور ہو شراب (خمر) ہی کے حکم میں قرار دیتے ہیں۔ ان کی خرید وفروخت بھی اسی طرح ناجائز اور حرام ہوگی، اور اگر کوئی مسلمان ان کی بیع وشراء کرنی چاہے تو بیع منعقد نہیں ہوگی (۱)

جہاں تک دوسرے فقہاء امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کی آراء کا تعلق ہے تو ان کے یہاں ہر نشہ آور مشروب خمر (شراب) ہے، خواہ اسے انگور سے کشید کیا گیا ہو یا کسی اور چیز سے، ان سب کی خرید وفروخت یکساں ناجائز اور حرام ہوگی۔

فقہاء کا اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ہر نشہ آور چیز کا استعمال حرام اور ناجائز ہے، خواہ وہ کسی چیز سے بھی تیار کی گئی ہو۔ اس سلسلہ میں حضور اقدس ﷺ کا یہ ارشاد بطور قاعدہ ان لفظوں میں بیان کیا جاتا ہے:

مَا اَسْكَرَ كَثِيْرُهُ فَقَلِيْلُهُ حَرَامٌ ۔ جس چیز کی زیادہ مقدار نشہ پیدا کرے اس کی تھوڑی مقدار بھی حرام ہے

امام ابو حنیفہؒ کی رائے سے بھی یہ سمجھنا غلط ہے کہ انگور کے علاوہ دوسری چیزوں کی شراب ان کے یہاں جائز ہے۔ ''خمر'' کی حقیقت کے بارے میں فقہاء کے درمیان لغوی اور فنی بحث کا اثر صرف خرید وفروخت، نشہ کی مقدار سے کم کے

(۱) فتح القدیر جلد ۸ صفحہ ۱۵۹۔ ۱۶۰ ؛

استعمال، اور حد کے جاری ہونے سے متعلق بعض تفصیلات پر پڑے گا۔

جہاں تک زیرِ بحث مسئلہ الکوہل (ALCOHAL) کے شرعی حکم کا تعلق ہے تو مذکورہ بالا تفصیل کی روشنی میں یہ جاننا ضروری ہے کہ اس کی تیاری میں کن عناصر کا استعمال کیا جاتا ہے؟۔

ہماری معلومات کی حد تک الکوہل کو شراب کا جوہر کہا جا سکتا ہے۔ اور مختلف قسم کے وہی مادے اس کی تیاری میں بھی استعمال کیے جاتے ہیں جن سے شرابیں بنا کرتی ہیں، صرف الکوہل کا استعمال اگر کچھ زیادہ مقدار میں کر لیا جائے تو اس سے بھی اسی طرح نشہ آتا ہے جس طرح کہ دوسری شرابوں سے۔

اب صورتِ حال یہ ہے کہ مختلف دواؤں خاص طور پر ٹانکوں میں اور بعض غذاؤں میں بھی الکوہل کا استعمال بیحد عام ہو گیا ہے، بلکہ بعض دواؤں کی تیاری ہی اسی کے ذریعہ ہوا کرتی ہے یا ان کی حفاظت کا کام اس سے لیا جاتا ہے۔

دوسری طرف پرفیومز کی مختلف دستیاب قسموں میں اسپرٹ کا استعمال عام ہے جو الکوہل ہی کی طرح کا مادہ ہے اور تقریباً وہی خاصتیں بھی رکھتا ہے جو الکوہل کی ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ ان کے استعمال کا ازروئے شرع حکم کیا ہوگا؟ کیا ایسی دواؤں اور غذائی مادّوں کا استعمال قطعی حرام اور ناجائز ہوگا جن میں الکوہل کی کوئی مقدار پڑی ہوئی ہو؟ اسی طرح عطر اور پرفیوم کی وہ قسمیں جن میں اسپرٹ کی کچھ مقدار شامل ہو ان کے استعمال کا شرعی حکم کیا ہوگا؟

اوپر ذکر کی گئی تفصیل سے یہ اندازہ ہوا ہوگا کہ اس مسئلہ میں اگر امام ابوحنیفہؒ کی رائے لی جائے تو ابتلائے عام کی صورتِ حال میں اس لحاظ سے لوگوں کے لئے

یک گونہ سہولت ہوگی کہ اس کی رو سے انگور کے علاوہ دوسری چیزوں سے تیار شدہ الکوہل کی اتنی مقدار جس سے نشہ پیدا نہ ہوتا ہو، ضرورت کے تحت دوا وغیرہ میں استعمال کرنے کی گنجائش ہوگی۔ چنانچہ برصغیر کے بیشتر اربابِ فتویٰ نے الکوہل اور اسپرٹ کی آمیزش سے تیار ہونے والی دواؤں اور عطور کے بارے میں فتویٰ کی بنیاد اسی پر رکھی ہے، اور کہا ہے کہ "الکوہل" کی تیاری چوں کہ انگور کی شراب سے نہیں ہوتی، اس لئے اس کی خرید وفروخت اور ان دواؤں کے استعمال کی ایک حد تک گنجائش ہے جن میں الکوہل کی کچھ مقدار شامل ہو، بشرطیکہ اس کی شرعی ضرورت ہو، اسی طرح اسپرٹ کا حکم بھی ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ انگور سے الکوہل تیار نہیں کیا جاتا۔

انسائیکلو پیڈیا آف برٹانیکا میں الکوہل (ALCOHALS) کے زیرِ عنوان جو تفصیلات دی گئی ہیں ان میں جہاں اور دوسری چیزوں کا ذکر ہے جن سے الکوہل تیار کیا جاتا ہے ان میں دوسرے ہی نمبر پر انگور (GRAPPES) کا بھی ذکر ہے۔ (دیکھئے جلد ۱ صفحہ ۲۴۳ ایڈیشن ۱۹۸۵ء)

اس لئے اس کو فتوی کی کوئی قوی بنیاد نہیں بنایا جاسکتا کہ چوں کہ انگور سے الکوہل نہیں بنتا صرف اس لئے امام ابوحنیفہؒ کی رائے کا لحاظ کرتے ہوئے اس کے استعمال کی گنجائش ہو۔ البتہ ہماری رائے میں ابتلائے عام کو دیکھتے ہوئے فتویٰ میں تسہیل کا پہلو اختیار کیا جاسکتا ہے کیوں کہ:

(۱) عام طور پر دواؤں میں استعمال شدہ الکوہل کی مقدار بہت کم ہوتی ہے، جس میں نشہ پیدا کرنے کی قوت نہیں ہوتی اور اس کی حیثیت دوا کے اور دوسرے

اجزاء کے مقابلہ میں نہ ہونے کے برابر ہوتی ہے۔

(۲) کیمیکل تبدیلیوں کی وجہ سے شراب ہونے کی اصل ماہیت اس کی باقی نہیں رہتی اور جس طرح شراب سرکہ بن جانے کے بعد اپنی ماہیت کھو دینے کی وجہ سے پاک اور حلال ہو جاتی ہے، وہی حکم ان تمام صورتوں کا ہونا چاہئے جن میں کیمیکل تبدیلیوں کے نتیجہ میں اصل حالت باقی نہ رہ گئی ہو۔ لیکن اسپرٹ، ٹنکچر، الکوہل ان سب کے استعمال کی صرف اسی صورت میں گنجائش ہوگی جبکہ ضرورت اس کی متقاضی ہو اور اس کا کوئی دوسرا بدل موجود نہ ہو۔ خاص طور پر اس لئے بھی کہ دوسرے ائمہ کے مذہب کے مطابق اس کی گنجائش اور کم ہو جاتی ہے۔

دواؤں میں حرام چیزوں کے استعمال کے لئے بھی ایک ضابطہ ہے جس کے تحت طبیب حاذق کی تشخیص اور بدل کا نہ ملنا ضروری ہے، لیکن الکوہل کی اتنی معمولی مقدار جو دوسری چیزوں کے ساتھ مل کر اپنا تشخص کھو دیتی ہو، اسی طرح کیمیکل تبدیلیوں کے نتیجہ میں جہاں وہ اپنی اصل خاصیت اور تاثیر کے ساتھ باقی نہ رہتی ہو، اس کے استعمال میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ ظاہری جسم پر استعمال ہونے کی صورت میں محض شبہ اور احتمال کی بنیاد پر نجاست کا حکم بھی نہیں لگایا جائے گا۔ البتہ مسلمان کی زندگی کا طریقہ کار اپنی ذات کی حد تک یہ ہونا چاہئے کہ جہاں تک ناجائز اور مشتبہ چیزوں سے بچنا ممکن ہو بچنے کی کوشش کرنی چاہئے جس طرح کہ اربابِ فتویٰ کے لئے مناسب یہ ہے کہ جب تک اصول کی خلاف ورزی لازم نہ آتی ہو عام لوگوں کے لئے تیسیر و تسہیل کا پہلو اختیار کریں۔

آخر میں فقہ شافعی کا یہ جزئیہ بھی نقل کر دینا مناسب ہے کہ شوافع کی رائے

کے مطابق جتنی حرام مشروبات ہیں صرف ان کا استعمال تو دوا کے طور پر بھی جائز نہیں ہے، لیکن ان کو کسی دوسری دوا کے ساتھ اس طرح ملا دیا گیا ہو جس سے ان کی امتیازی حیثیت ختم ہوگئی ہو تو اس صورت میں ان کے استعمال کی اجازت ہوگی، جبکہ اس سے فائدہ متوقع ہو اور دوسری دوا دستیاب نہ ہو(۱)۔

احناف کی رائے پہلے ذکر کی جاچکی ہے جس سے مسئلہ کی صحیح نوعیت واضح ہوگئی ہوگی۔

❁❁❁

(۱) نہایۃ المحتاج جلد ۸ صفحہ ۱۲

مستعار بالوں کا استعمال

اسلام دین فطرت ہے، ایک طرف وہ خصال فطرت کی پابندی کی تلقین کرتا ہے جسے انبیاءؑ کی سنت سے بھی تعبیر کیا گیا ہے، طہارت و پاکیزگی کو مؤمن کی زندگی کا لازمی عنصر قرار دیتا ہے اور جائز حدود میں زینت و آرائش کے وسائل اختیار کرنے کی بھی تلقین کرتا ہے، دوسری طرف ہر ایسی بات سے روکتا ہے جس سے فریب اور التباس کا اندیشہ ہو یا جس سے خدائی بنائی ہوئی صورت میں حقیقی تبدیلی یا اس کو مسخ کرنا لازم آتا ہو، جسم کو گدا کر اس میں پختہ نقش بنانا، داغنا، دانتوں کو گھیس کر اوزار کی مدد سے کشادہ کرنا، دوسروں کے بال ملا کر اپنے بالوں کو زیادہ لمبا یا گھنا ظاہر کرنا یہ سب غیر فطری اور بناوٹی عمل ہیں، شریعت نے ان سے باز رہنے کی تلقین کی ہے۔

مستعار بالوں کے استعمال کا طریقہ جاہلیت کے زمانہ میں بھی رائج تھا، اب اس میں تنوع پیدا ہو گیا ہے اور (WIG) یا (BAROOKA) کا استعمال فیشن کے طور پر مغربی ممالک اور مغرب زدہ معاشروں میں عام ہو گیا ہے اور اس کے لئے حقیقی بالوں کی بھی قید نہیں رہی، بلکہ پلاسٹک، نائیلون اور دوسری چیزوں سے مختلف ڈیزائنوں کے بنے ہوئے بال ہمہ وقت دستیاب رہنے لگے ہیں۔

اس سلسلہ میں شرعی حکم کیا ہے؟ کیا باروکہ کا استعمال قطعی ناجائز اور حرام ہے، خواہ وہ کسی چیز کا بھی بنا ہوا ہو؟ یا فقط اس میں انسانی بالوں کا استعمال ناجائز

ہے؟ اور ربن اور بعض دوسری چیزیں جو بالوں سے باندھی جاتی ہیں کیا وہ بھی عدم جواز کے دائرہ میں آتی ہیں؟ اس کا فیصلہ کرنے کے لئے ہمیں شرعی نصوص اور احادیث کے ساتھ محدثین اور فقہاء کی آراء پر بھی ایک نظر ڈالنی پڑے گی تاکہ صحیح صورتِ حال واضح ہو سکے۔

امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ نے مستقل باب قائم کر کے حضور ﷺ کے وہ ارشادات یکجا کئے ہیں جن میں آپ ﷺ نے وصل شعر (بالوں میں دوسروں کے بال ملانا) کی ممانعت فرمائی ہے۔

صحیح بخاری میں امیر معاویہؓ، حضرت ابوہریرہؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت اسماءؓ بنت ابی بکر اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایتیں موجود ہیں جن میں حضور ﷺ نے کھلے لفظوں میں واصلہ (بالوں کو ملانے کا کام کرنے والی) اور مستوصلہ (جو اپنے بالوں میں دوسروں کے بال ملوائے) دونوں پر لعنت بھیجی ہے۔ حضرت امیر معاویہؓ کی روایت میں اسے یہود کا عمل اور ان کی ہلاکت کا سبب قرار دیا گیا ہے۔ حضرت عائشہؓ کی روایت میں ہے کہ انصار کی ایک لڑکی جس کے سر کے بال بیماری کی وجہ سے گر گئے تھے، شادی کے موقع پر حضور ﷺ سے جب اس کے بالوں میں وصل کی اجازت طلب کی گئی تو آپ ﷺ نے فرمایا:

لعن الله الواصلة والمستوصلة — بال جوڑنے اور جڑانے والی دونوں پر خدا کی لعنت ہو۔

تقریباً یہی روایتیں اور ایک ہی طرح کے الفاظ کے ساتھ مختلف سندوں سے حدیث کی تمام کتابوں میں مذکور ہیں، اور اسی لئے عام طور پر محدثین نے شدت کے ساتھ وصل شعر کی ممانعت کی ہے اور موجودہ زمانہ کے بعض اربابِ افتاء نے بھی

اسی رجحان کو اختیار کیا ہے اور مصنوعی اور حقیقی دونوں طرح کے بالوں کے استعمال کو ناجائز قرار دیا ہے اور ''باروکہ'' کے استعمال سے کلی طور پر روکا ہے۔

حافظ ابن حجر عسقلانیؒ نے اسے محدثین کا مذہب اور جمہور کی رائے قرار دیا ہے، لیکن اس سلسلہ میں قابلِ غور بات یہ ہے کہ امام ابوداؤدؒ جو عظیم ترین محدث ہیں اور امام احمد بن حنبلؒ جو حدیث اور فقہ دونوں ہی کوچوں میں امامت کا درجہ رکھتے ہیں، دونوں نے انسانی بالوں کے استعمال کو وصل کے لئے تو ناجائز قرار دیا ہے، لیکن اون، ریشم یا کپڑے اور دھاگے وغیرہ سے بنی ہوئی چوٹی کے استعمال کو جائز قرار دیا ہے۔ اس سلسلہ میں خود حافظ ابن حجرؒ ہی کا بیان ہے:۔

و ذهب الليث و نقله أبو عبيدة عن كثير من الفقهاء أن الممتنع من ذلك وصل الشعر بالشعر و ما إذا وصلت شعرها بغير الشعر من خرقة و غيرها فلا يدخل في النهي و أخرج أبو داؤد سند صحيح عن سعيد بن جبير قال: لا بأس بالقرامل و به قال أحمد۔ (۱)

لیث بن سعد کا مذہب ہے اور ابو عبیدہ نے بہت سے فقہاء سے یہی نقل کیا ہے کہ بالوں میں انسانی بال کا جوڑنا تو ناجائز ہے، لیکن اگر بال کے علاوہ کپڑا وغیرہ کوئی دوسری چیز جوڑی جائے تو وہ اس ممانعت کے ذیل میں نہیں آتا۔ اور ابو داؤد نے صحیح سند سے حضرت سعید بن جبیر سے نقل کیا ہے کہ اون، ریشم وغیرہ کی چوٹی کے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے اور امام احمدؒ کا مذہب بھی یہی ہے۔

(۱) فتح الباری ج ۲۲ صفحہ ۱۴۶

یہ محض لیث وابن سعد بن جبیر ہی کا مذہب نہیں بلکہ بیشتر فقہاء کی رائے یہی ہے۔ امام احمد بن حنبل کا قول تو خود حافظ ابن حجرؒ نے ابوداؤد کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔ خود محدث جلیل امام ابوداؤدؒ حدیث کے مختلف طرق پر گفتگو کرنے کے بعد فرماتے ہیں:۔

قال أبو داؤد: كان أحمد يقول: القرامل ليس به بأس.	ابوداؤد کہتے ہیں: امام احمد ابن حنبلؒ فرمایا کرتے تھے کہ قرامل (اون، ریشم وغیرہ کی چوٹی) کے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے۔
(بذل المجهود جلد ١٧ صفحه ٥٧.٥٨	

گویا استاذ (امام احمد بن حنبلؒ) اور شاگرد (امام ابوداؤدؒ) دونوں کی تحقیق یہی ہے۔ اس کے علاوہ مسند امام ابوحنیفہؒ میں حضرت ابن عباسؓ سے موقوفاً روایت ہے کہ بالوں میں صوف (اون) باندھنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ البتہ انسانی بالوں کا استعمال ناجائز ہے۔(۱)

امام محمد نے اپنی مؤطا میں بھی اسی کی صراحت کی ہے کہ:

عورت کے لئے وصل شعر (مستعار بالوں) کا استعمال تو ناجائز ہے لیکن اون وغیرہ کے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے۔(۲)

امام ابویوسفؒ نے بھی کتاب الآثار میں یہی مذہب اختیار فرمایا ہے:

(۱) کتاب الآثار محمد ورق ۱۲ (۲) صفحہ ۳۸۱

حدثنا يوسف عن أبيه عن أبي حنيفة عن الهيثم عن أم ثور عن ابن عباسؓ أنه قال: لا بأس بالوصل إذا كان صوفاً، إنما يكره الشعر (۱)

یوسف نے اپنے والد (امام ابو یوسف) سے انہوں نے امام ابوحنیفہؒ سے انہوں نے ہیثم سے انہوں نے ام ثور سے انہوں نے حضرت ابن عباسؓ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ اون کے ذریعہ وصل میں کوئی حرج نہیں ہے۔ بال کا استعمال البتہ ناجائز ہے۔

امام محمدؒ اپنی موطا میں امام مالک کی سند سے بالوں کے وصل کی ممانعت میں حضرت امیر معاویہؓ کی روایت نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

قال محمد و بهذا نأخذ: يكره للمرأة أن تصل شعرا إلى شعرها أو تتخذ قصة شعر، ولا بأس بالوصل في الرأس إذا كان صوفاً، فأما الشعر من شعور الناس فلا ينبغي وهو قول أبي حنيفةؒ۔ (۲)

(امام محمد کہتے ہیں) کہ ہمارا مذہب بھی یہی ہے کہ عورت کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ اپنے بالوں میں دوسرے کا بال جوڑ لے یا بالوں کی چوٹی لگا لے، لیکن اون کی چوٹی میں کوئی حرج نہیں ہے، البتہ انسانی بالوں کا استعمال نہیں کرنا چاہیے۔ امام ابوحنیفہ کا قول بھی یہی ہے۔

(۱) کتاب الآثار لابی یوسف صفحہ ۲۳۷ مطبوعہ حیدر آباد

(۲) موطا امام محمد صفحہ ۳۸۱

اس مسئلہ میں امام طحاویؒ نے حسبِ عادت بڑا ہی دیدہ ورانہ اور فقیہانہ کلام کیا ہے۔ اپنی مایہ ناز کتاب ''مشکل الآثار'' میں ان روایتوں میں تعارض دور کرنے کے لئے ایک مستقل باب قائم کیا ہے جو وصلِ شعر کے سلسلہ میں وارد ہوئی ہیں۔ پہلے ان تمام حدیثوں کو اپنی سند سے نقل کیا ہے جس میں اس عمل کی صریح ممانعت آئی ہے اور اس کا ارتکاب کرنے اور کرانے والیوں پر حضور ﷺ نے لعنت فرمائی ہے۔ اس کے بعد رقمطراز ہیں:۔

قال أبو جعفر ثم وجدنا أهل العلم جميعا بعد أصحاب رسول الله ﷺ يبيحون صلة الشعر بغير الشعر من الصوف و ما أشبهه ۔	امام طحاویؒ فرماتے ہیں: اس کے باوجود ہم نے صحابہؓ کے بعد تمام اہلِ علم کو دیکھا کہ وہ انسانی بال کے علاوہ اون وغیرہ کے ذریعہ وصل (چوٹی باندھنے کو) جائز کہتے ہیں۔

اس کے بعد دو روایتیں نقل کی ہیں۔ ایک تو حضرت ابن عباسؓ کا یہ فتویٰ کہ:

لا بأس أن تصل المرأة شعرها بالصوف ۔	عورت کے لئے اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ وہ اپنے بالوں میں وصل کے لئے اون باندھ لے۔

دوسرے حضرت عائشہؓ کا یہ عمل:

حدثني الليث عن بكر عن أمه أنها دخلت على عائشة و هي عروس و معها ماشطة فقالت عائشة: أشعرها بهذا ۔	لیث نے بکر سے نقل کیا ہے کہ ان کی ماں حضرت عائشہؓ کے یہاں گئیں جبکہ وہ دلہن تھیں اور ان کے پاس ان کی آرائش کرنے والی بھی تھیں تو

فقالت الماشطة شعرها و غيره وصيلته بصوف قال بكر: فلم أسمعها تكره ذلك قال بكر: و أما يكره أن يوصل بالشعر.	حضرت عائشہؓ نے دریافت کیا کہ ان کے سر میں جو باندھا جارہا ہے وہ ان کا اپنا ہی بال ہے؟ تو آرائش کرنیوالی نے کہا کہ اپنے بال کے ساتھ کچھ اون ... بھی ہیں پھر اس نے اون کے ذریعہ ان کے بالوں کی آرائش کی

بکر کہتے ہیں کہ میں نے نہیں سنا کہ حضرت عائشہؓ نے اس کو ناپسند کیا ہو، کیوں کہ ناجائز ہے کہ بال کے ذریعہ وصل کیا جائے۔

اس روایت کو نقل کرنے کے بعد امام طحاوی فرماتے ہیں:

و عائشة أحد من روينا عنها في هذا الباب لعن رسول الله ﷺ الواصلة و المستوصلة فلم تكن تخرج من ذلك إلا وقد علمت أن رسول الله ﷺ لم يرده لمنعه ذلك وأنه كان أراده ثم أخرجه من ولم يكن: أهل العلم المامونون على نقله يخرجون من حديث قدووه محتملا عن رسول الله ﷺ شيئاً يوجب ظاهره دخوله فيه	حضرت عائشہؓ ان صحابہؓ میں سے ہیں جن سے ہم نے حضور ﷺ کی طرف سے وصل کرنے والی اور کرانے والی دونوں کے لئے لعنت نقل کی ہے۔ لہذا یہ بات کسی طرح ممکن نہیں ہے کہ وہ اسے جانتے ہوئے اس پر عمل نہ کریں جب تک کہ ان کو یہ نہ معلوم ہو جائے کہ حضور ﷺ کے ارشاد کا منشا وہ نہیں ہے۔ اس لئے کہ جن اہلِ علم پر اعتماد کیا جاتا ہے وہ جان بوجھ کر اگر خود اس حدیث کے تقاضے پر عمل

إلا بعد علمهم بخروجه منه و لو لا ذلک لسقط عدلهم و کان في سقوط عدلهم سقوط روایتهم و حاش لله عزوجل أن یکونوا کذلک ۔ (۱)	نہ کریں جن کی انہوں نے روایت کی ہے تو ان کی عدالت ہی ساقط ہو جائے گی اور یہ بات کسی طرح ممکن نہیں ہے کہ وہ حضور ﷺ کے حکم کی اس طرح خلاف ورزی کرسکیں۔

حافظ ابن حجرؒ نے بعض لوگوں کا یہ مذہب بھی نقل کیا ہے کہ وصل شعر مطلقاً جائز ہے، بشرطیکہ وہ شوہر کے علم میں اور اس کی اجازت سے ہو، لیکن ظاہر ہے کہ صاف وصریح احادیث کی روشنی میں اس کی کوئی گنجائش معلوم نہیں ہوتی، کچھ لوگوں نے یہ فرق ملحوظ رکھا ہے کہ اگر بال کے ساتھ جوڑے جانے والا اون یا ریشم وغیرہ اس طرح جوڑا جائے کہ وہ بال ہی کا حصہ محسوس ہونے لگے اور دیکھنے والے تمیز نہ کر سکیں تو یہ صورت چونکہ التباس پیدا کرنے والی ہے اور اس سے دھوکہ ہوتا ہے، اس لئے درست نہیں ہوگی لیکن اگر ملایا جانے والا حصہ جو انسانی بالوں کے علاوہ ریشم یا اون وغیرہ کا ہو وہ واضح طور پر معلوم ہوتا ہو کہ عورت کا اصلی بال نہیں ہے تو اس صورت میں جائز ہوگا۔

ابن حجرؒ کے الفاظ یہ ہیں:

و فصل بعضهم بين ما إذا كان ما وصل به الشعر من غير الشعر مستوراً بعد عقده مع الشعر بحيث يظن أنه من الشعر	بعض لوگوں نے یہ فرق کیا ہے کہ اگر بال کے علاوہ جو چیز بال میں باندھی گئی ہے اگر وہ چھپی ہوئی ہو اور دیکھنے والے کو بال ہی کا گمان ہوتا ہو

(۱) مشکل الآثار جلد ۲ صفحہ ۴۳۔

و بين ما إذا كان ظاهراً فمنع الأول قوم فقط لما فيه من التدليس و هو قوي ، و منهم من أجاز الوصل مطلقاً سواء كان بشعر آخر أو بغير شعر إذا كان بعلم الزوج و بإذنه و أحاديث الباب حجة عليه (۱)	تو یہ صورت ناجائز ہوگی اور اگر واضح ہو اور دیکھنے والے کو التباس نہ ہوتا ہو تو جائز ہوگی، کیوں کہ اس سے دھوکہ نہیں ہوگا، اور بعض لوگوں نے انسانی بال اور دیگر تمام چیزوں کے ساتھ وصل کی اجازت دی ہے اگر عورت شوہر کی اجازت اور اس کے علم میں لاکر کرے لیکن ظاہر ہے کہ اس باب کی تمام حدیثیں اس کے خلاف ہیں۔

قاضی عیاض فرماتے ہیں:۔

فأما ربط خيوط الحرير الملونه و نحوها مما لايشبه الشعر فليس بمنهي عنه، لأنه ليس بوصل ولا هو في معنى مقصود الوصل و إنما هو للتجمل و التحسين۔(۲)	ریشم کے رنگین دھاگے یا اس کے مشابہ اور دوسری ایسی چیزیں باندھنا جو بال کے مشابہ نہ ہوں ناجائز نہیں ہے، کیوں کہ نہ تو وہ وصل ہے اور نہ اس سے مقصود بالوں کا ''وصل'' ہوا کرتا ہے، بلکہ اس کا استعمال محض زینت اور آرائش کے لئے ہوا کرتا ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے بھی اپنی کتاب المسوّی شرح موطا امام مالکؒ میں وصلِ شعر سے متعلق احادیث کی شرح کرتے ہوئے امام محمدؒ کا قول نقل کرنے

(۱) فتح الباری جلد ۲۲ صفحہ ۱۴۶ (۲) فقہ السنۃ جلد ۳ صفحہ ۴۹۶

پر اکتفا کیا ہے۔

اور اخیر میں امام احمد بن حنبلؒ کا یہ مقولہ کہ "ریشم اور اون وغیرہ (القرامل) کے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے" ابوداؤد کے حوالہ سے ذکر کیا ہے، اس سے خود شاہ صاحبؒ کا رجحان بھی واضح ہو جاتا ہے (۱)

امید ہے کہ اس گفتگو سے مسئلہ کے تمام گوشوں پر روشنی پڑ گئی ہوگی۔

O

مذکورہ بالا تفصیل سے درج ذیل مسائل پر روشنی پڑتی ہے:

(۱) مستعار بال یا ایسا بارو کہ جو انسانی بالوں سے بنا ہوا ہو اس کا استعمال بالوں کو لمبا یا گھنا کرنے کے لئے شرعاً ناجائز ہے۔

(۲) اون، ریشم اور کپڑے وغیرہ کا بالوں کی خوبصورتی کے لئے استعمال جائز ہے۔

(۳) پلاسٹک یا نائیلون وغیرہ کے بنے ہوئے بالوں کا حکم بھی ریشم اور اون وغیرہ ہی کا ہوگا۔

(۴) ایسی صورت سے بچنا زیادہ بہتر ہے، جس میں بال یا اس کے مشابہ کسی چیز کا بال کے ساتھ وصل لازم آتا ہو اور دیکھنے والے کو بھی اس سے حقیقی بال ہی کا شبہ ہوتا ہو، گوکہ فقہاء کی بڑی تعداد نے بغیر کسی قید و شرط کے ایسی تمام صورتوں کو جائز قرار دیا ہے جس میں انسانی بالوں کا استعمال نہ ہوتا ہو۔

*****

(۱) جلد ۲ صفحہ ۳۶۵ تا ۳۶۶

ضرورت، رخصت، حاجت

لا واجب في الشريعة مع عجز ولا حرام مع ضرورة (۱)

شریعت اسلامیہ بوقت عجز کوئی حکم واجب نہیں اور نہ عند الضرورۃ حرام ہے۔

امام ابن قیمؒ کے یہ الفاظ جہاں شریعت کے مزاج اور تشریعی اصولوں کی نہایت جامع اور دلکش تعبیر ہیں وہیں "ضرورت" کے موضوع پر ہماری ساری بحث و تحقیق اور دراستہ ومناقشہ کا خلاصہ بھی ہیں۔

"ضرورت ورخصت" کے موضوع پر ہمیں جہاں قرآن حکیم کی آیات، احادیث و آثار اور فقہائے متقدمین کی تحقیقات و آراء سے مدد ملتی ہے وہیں موجودہ زمانہ کے بعض فقہ واصول کے ماہرین اور اصولی مباحث کے ریسرچ اسکالر اور محققین کی گراں قدر کتابیں سے بھی جن میں ایک طرف قدیم فقہی ذخائر کو کھنگال کر فقہائے متقدمین کی آراء اور اجتہاد کو نئے زمانہ کی زبان میں خوش اسلوبی سے مرتب کر دیا گیا ہے تو دوسری طرف ان تمام فقہی جزئیات کا احاطہ کرنے کی کوشش کی گئی ہے جن سے "ضرورت" کے شرعی احکام میں اثر انداز

(۱) اعلام الموقعین جلد ۳ صفحہ ۳۱

ہونے کے خدوخال نمایاں ہوجاتے ہیں۔ مزید یہ کہ جدید وضعی یا انسانوں کے خودساختہ اور مروج قانون سے شرعی اصول واحکام کا موازنہ بھی کیا گیا ہے جس سے نئے پہلو سامنے آتے ہیں اور اسلامی شریعت کا امتیاز اور جامعیت ظاہر ہوتی ہے اور فقہ واصول کی شناوری کرنے والوں کو مزید بصیرت حاصل ہوتی ہے۔

اس سلسلہ میں جن لوگوں نے ضرورت یا رخصت کو اپنی تحقیق کا موضوع بنایا ہے ان میں خاص طور پر ڈاکٹر محمد وہبہ الزحیلی، ڈاکٹر عبدالکریم زیدان، ڈاکٹر الشریف الرحمونی، ڈاکٹر مصطفیٰ احمد الزرقاء وغیرہ کے نام قابل ذکر ہیں۔ امام حرم شیخ صالح بن حمید کا نام بھی اس سلسلہ میں لیا جاسکتا ہے جنہوں نے ''رفع الحرج فی الشریعۃ الاسلامیۃ'' کو اپنا موضوع بنایا ہے۔

احقر کے اندازہ کے مطابق ان حضرات نے اس موضوع پر جتنی جامعیت سے روشنی ڈالی ہے اس پہ اضافہ کی گنجائش بہت کم ہے، البتہ پیش آمدہ مسائل پر ان فقہی اصول وقواعد کا انطباق اور مزید جزئیات کا استخراج یہ ایسا عمل ہے جو اس دین کے بقا وخلود کیلئے قیامت تک جاری رہے گا اور اجتہادی آراء کے لیے نئے مسائل خود ہی راہ ہموار کرتے رہیں گے۔

ہندوستان میں اس طرح کے اصولی موضوع پر اسلامی فقہ اکیڈمی کی علمی وفقہی خدمات ایک خوش آیند بات ہے، اس سے جہاں نئے مسائل کے حل کی راہ ہموار ہوگی وہیں متون وشروح اور حواشی تک بحث ونظر کو محدود رکھنے کا رجحان بھی کم ہوگا اور فقہی معموں کے خوگر ذہنوں میں مسائل کو آسان کرنے اور فقہ واصول سے عام انسانی زندگی میں رہنمائی حاصل کرنے کے جذبہ کو بھی فروغ ہوگا۔ کاش ہمارے بالغ نظر اور انتہائی علمی بصیرت اور فقہی ذوق رکھنے والے علماء کرام کو وہ

کتابیں بھی مہیا کی جائیں جو عرف، مصالح مرسلہ، استحسان، ضرورت، رفع حرج اور دوسرے اصولی مباحث پر موجودہ زمانہ میں شائع ہوئی ہیں ۔ اسی طرح متقدمین کی وہ گرانقدر کتابیں جواب ایڈٹ ہوکر زیور طبع سے آراستہ ہوکر آئے دن دنیا کے کتب خانوں کی زینت بن رہی ہیں۔

شریعت کے احکام دو طرح کے ہیں۔ایک عام جس میں کوئی متعین شخص یا خاص حالت اور وقت ملحوظ نہ ہو۔

دوسرے وہ احکام ہیں جو کسی انتہائی مجبور کن صورت حال اور مخصوص پس منظر میں عام قاعدے سے الگ ہوتے ہیں ان میں عموم نہیں ہوتا۔

امام شاطبیؒ نے اپنی مایہ ناز کتاب ''الموافقات'' میں اس فرق کو یوں واضح کیا ہے:

الاحكام الشريعة نوعان احكام كلية شرعت ابتداء ولاتختص ببعض المكلفين من حيث هم مكلفون دون بعض و احكام شرعت لعذر شاق استثناء من اصل كلي يقتضى المنع مع الاقتصار على مواضع الحاجة فيه.	شرعی احکام دو طرح کے ہیں۔ایک وہ حکم شرعی جو ابتداء مشروع کیا گیا ہو اور وہ کسی بھی اعتبار سے خاص نہ ہو دوسرے وہ احکام جو کسی شدید مجبوری کی بنیاد پر مشروع کیے گئے ہوں اور عام قاعدہ سے الگ ہوں۔ اور اس قاعدہ کلیہ کا تقاضا یہ ہے کہ وہ حکم شرعی جس کا عام قاعدہ کلیہ سے استثناء کیا گیا ہے وہ صرف حاجت کے مقامات تک محدود ہو۔

۲ــــ آیات رفع جناح، آیات نفی الاثم، آیات نفی المواخذہ، آیات استثناء سب سے زیر بحث مسئلہ میں مدد ملتی ہے لیکن خاص طور پر سورۃ البقرہ کی آیت نمبر ۱۷۳:

انما حرم علیکم المیتة و الدم و لحم الخنزیر و مأحل به لغیر الله فمن اضطر غیر باغ ولا عاد فلا اثم علیه ان الله غفور رحیم (البقرة آیت ۱۷۳)	اللہ تعالیٰ نے تو تم پر صرف حرام کیا ہے مردار کو اور خون کو اور خنزیر کے گوشت کو اور ایسے جانور کو جو غیر اللہ کے نامزد کر دیا گیا ہو، پھر بھی جو شخص بیتاب ہو جاوے بشرطیکہ نہ تو طالب لذت ہو اور نہ تجاوز کرنے والا ہو تو اس شخص پر کچھ گناہ نہیں ہوتا، واقعی اللہ تعالیٰ ہیں بڑے غفور رحیم۔

اور سورہ الانعام کی آیت نمبر ۱۱۹:

مالکم ان لا تاکلوا مما ذکر اسم الله علیه و قد فصل لکم ما حرم علیکم الا ما اضطر رتم الیه	اور تم کو کون امر اس کا باعث ہو سکتا ہے کہ تم ایسے جانور میں سے نہ کھاؤ جس پر اللہ کا نام لیا گیا ہو، حالاں کہ اللہ تعالیٰ نے ان سب جانوروں کی تفصیل بتلا دی ہے جن کو تم پر حرام کیا ہے مگر وہ بھی جب تم کو سخت ضرورت پڑ جاوے تو حلال ہیں۔

کو ضرورت اور اس سے متعلقہ تمام احکام و مسائل کے حل کی کلید کا درجہ حاصل ہے۔

چنانچہ علامہ بزدویؒ نے ان دونوں آیتوں کے بارے میں تحریر فرمایا ہے کہ

فهاتان الآيتان و غيرهما تبين تحريم تناول مطعومات معينة كالميتة و نحوها-- كمأنها تتضمن استثناء حالة الضرورة حفاظا على النفس من الهلاك و الاستثناء من التحريم إباحة إذ الكلام صار عبارة عما وراء المستثنى و قد كان مباحا قبل التحريم فيبقى على ما كان في حالة الضرورة۔	مذکورہ دونوں آیتیں اور دیگر آیات خاص مطعوم کی حرمت کو شامل ہیں، جیسے مردار وغیرہ جیسا کہ استثناء بوقت ضرورت نفس کو ہلاکت سے بچانے کے لئے شامل ہے۔ اور استثناء تحریم سے اباحت کے درجہ میں ہے، اس لئے کہ کلام مستثنیٰ کے ماسوا عبارت ہوگا، حرام قرار دیئے جانے سے پہلے وہ حکم مباح تھا پس ضرورت کی وجہ سے وہ حکم اپنی سابقہ حالت کے مطابق مباح ہوگا۔

اور ابوبکر جصاص رازی فرماتے ہیں:

فاقتضى ذلك وجود الإباحة بوجود الضرورة في كل حال وجدت الضرورة فيها۔	اس کا تقاضہ یہ ہے کہ جن جن حالات میں ضرورت پائی جائے وہاں اباحت بھی پائی جائے۔

اکراہ سے متعلق آیات اور بہت سی احادیث بھی ضرورت سے متعلقہ

مسائل پر روشنی ڈالتی ہیں۔ واضح رہے کہ قرآن کریم میں ۱۷ مقامات پر ''ضرر'' کا لفظ مختلف صیغوں کے لحاظ سے استعمال ہوا ہے۔

لیکن ایک اور لحاظ سے اگر دیکھا جائے تو ''ضرورۃ'' مصالح مرسلہ یا الاستصلاح کا ہی ایک حصہ ہے اس اعتبار سے اس کا شمار نقلی کے بجائے عقلی یا قیاسی دلیلوں میں ہوگا۔

امام سرخسیؒ فرماتے ہیں:

ترک العسر للیسر أصل الدین۔	آسانی کے لئے مشکل حکم کو چھوڑنا اصل دین ہے۔

جو درحقیقت حضور اکرم ﷺ کے ارشادات کی تفسیر ہے جن میں کہا گیا ہے:

بعثتم میسّرین و لم تبعثوا معسرین ما خیر بین أمرین الا اختار أیسر هما مالم یکن مأثما بعثت بالحنفیة السمحة۔	تم لوگ آسانی پیدا کرنے کے لیے بھیجے گئے ہو، سختی پیدا کرنے کے لیے نہیں۔ حضور پاک ﷺ کو دو امروں میں اختیار دیا جاتا تو آپ ان میں سے آسان کو اختیار فرماتے جب تک کہ وہ فعل معصیت نہ ہوتا۔ میں سیدھے اور توسع والے دین کے ساتھ مبعوث کیا گیا ہوں۔

جہاں تک ضرورت کی تعریف کا تعلق ہے تو سب سے زیادہ جامع و مانع تعریف درر الحکام کے مؤلف کی ہے:

الضرورة هي الحاجة الملجئة لتناول الممنوع شرعاً۔	ضرورت اسے کہتے ہیں کہ انسان شرعی طور پر حرام چیز کے استعمال پر مجبور ہو جائے۔

اور حاجت کی تعریف میں کہا جاتا ہے:

ما يحتاج إليه من حيث التوسعة و رفع الضيق۔

۳___ الضرر یزال ۔ (ضرر کو دور کیا جائے گا)

الضرورات تبيع المحظورات	ضرورت کی بنیاد پر ممنوع چیزیں مباح ہو جاتی ہیں۔
يرتكب أخف الضررين لدفع أعظمهما۔	دو ضرروں میں سے آسان کو اختیار کیا جائے گا بڑے ضرر سے بچنے کے لئے۔
يتحمل الضرر والخاص لدفع الضرر العام	ضرر عام کو دور کرنے کے لیے ضرر خاص کو برداشت کیا جائے گا۔
الضرورة تقدر بقدر ها	ضرورت کا لحاظ بقدر ضرورت ہی ہو گا۔

المشقة تجلب التيسير	مشقت آسانی پیدا کرتی ہے
الإمر إذاضاق اتسع	جب معاملہ تنگ ہو جائے تو آسانی پیدا ہو جاتی ہے۔

یہ وہ قواعد ہیں جن کو فقہاء نے ''ضرورت'' سے وابستہ مسائل کو حل کرنے کے لئے اصول موضوعہ کے طور پر متعین کیے ہیں۔ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ قرآن و سنت میں اور فقہاء کے بیان کردہ جزئی احکام کو اگر سامنے رکھا جائے تو ان سے یہ قواعد وضع کیے جا سکتے ہیں۔ بعض محققین کی رائے میں اصول فقہ مکمل طور پر نکات بعد الوقوع کی حیثیت رکھتے ہیں۔(۱)

۴۔ مقاصد شریعت اور ان کے درجات پر نظر درحقیقت ضرورت کے مسائل کے حل کے لئے بنیادی اہمیت رکھتی ہے۔

فقہاء میں سے امام شاطبیؒ اور امام غزالیؒ نے مقاصد شریعت کی بہت عمدہ تحدید اور تقسیم کی ہے اور خاص طور پر امام شاطبیؒ تمام احکام شرع کو مقاصد شریعت سے مربوط کرنے میں امامت کا درجہ رکھتے ہیں۔ انہوں نے مقاصد کو ''ضروریات، حاجیات، اور تحسینیات'' کے خانوں میں جس طرح تقسیم کیا ہے اسے زیرِ بحث مسئلہ کے ہر پہلو پر بڑی اچھی روشنی پڑتی ہے۔

ضروریات کا ذکر کرتے ہوئے مسلم الثبوت کے شارح رقم طراز ہیں:

(۱) دیکھیے شاہ ولی اللہ دھلویؒ کی الانصاف

هي الأمور التي لابد منها في قيام مصالح الدين والدنيا بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة بل على فساد و تهارج و فوت حياة و في الأخرى فوت النجاة والنعيم والرجوع بالخسران المبين وهي: حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال.(۱)	وہ امور جو دین و دنیا کی مصلحتوں کو برقرار رکھنے کے لیے ضروری ہیں، بایں طور کہ اگر وہ امور فوت ہو جائیں تو دنیا کا نظام اپنے فطری طریقہ پر باقی نہ رہے اور آخرت کی کامیابی اور جنت کی گرانقدر نعمتیں فوت ہو جائیں اور نامرادی و ناکامی کا منھ دیکھنا پڑے۔ اور یہ مصلحتیں حسب ذیل ہیں: دین و نفس اور عقل ونسب اور مال کی حفاظت۔

۵۔ "ضرورۃ" کا ایسا تحقق جس سے احکام بدل سکتے ہیں یا مخصوص احکام جس کی وجہ سے دیئے جا سکتے ہیں حسب ذیل شروط ہیں۔:

(۱) أن تكون ملجئة ـ يخشى منها تلف النفس أو الأعضاء.

(۲) أن تكون الضرورة قائمة لا منتظرة ـ

(۳) أن تكون وسيلة لتجنب الوقوع في المحظور۔

(۴) أن تدفع الضرورة بالقدر اللازم لدفعها ـ

(۵) أن لا يكون لارادة المضطر دخل في هذا الخطر ـ

(۶) انسان جن چیزوں کے ارتکاب پر مجبور ہو سکتا ہے وہ درج ذیل امور ہیں:

(۱) فواتح الرحموت جلد ۲ صفحہ ۲۶۲۔ وارجع المستصفی للغزالی جلد ۱ صفحہ ۱۸۶ تفصیل کے لیے دیکھیے مضمون "مقاصد شریعت" شائع شدہ (صفا خصوصی غیر)۔ الموافقات جلد ۲ صفحہ ۱۰

(۱)الاضطرار إلى تناول المحرم من طعام أو شراب۔

(۲)الاضطرار إلى اللمس والنظر والتداوي۔

(۳)الاضطرار إلي إتلاف نفس

(۴)الاضطرار إلى فعل فاحش ۔

(۵)الاضطرار إلى إتلاف مال الغيرأو أخذه ۔

(۶)الاضطرار إلى القول الباطل ۔

۷۔

''ضرورت'' کی خاطر یا اضطرار کی حالت میں ایک شخص مردار تو کھا سکتا ہے، لیکن اگر وہ اس بات پر مجبور کیا جائے کہ کسی مسلمان شخص کو وہ قتل کرے ورنہ وہ خود قتل کیا جائے گا، ایسی صورت میں اس کے لیے قتل مسلم کے ارتکاب کے بجائے خود ظلماً شہید ہو جانا چاہیے۔

امام عزالدین بن عبدالسلام فرماتے ہیں:

و إنما قدم درء القتل بالصبر لإجماع العلماء على تحريم القتل واختلافهم فى الاستسلام للقتل فوجب تقديم درء المفسدة المجمع على وجوب درئها على درأ المفسدة المختلف فى وجوب درئها ۔(۱)

علامہ ابن عابدین نے مزید وضاحت کی ہے کہ انسان جب مجبور کن صورت حال سے دوچار ہو، یا اس پر زور وزبردستی اس طرح کی جائے کہ جس سے اس کی جان کو خطرہ لاحق ہو تو بعض کام ایسے ہیں جن کو کر لینے کی اسے چھوٹ

(۱) قواعد الاحکام جلد ا صفحہ ۷۹

ہے، لیکن نہ کرنا افضل ہے، جیسے اللہ و رسول ﷺ کو نازیبا الفاظ سے یاد کرنا، یا جبر و اکراہ کی وجہ سے نماز ترک کر دینا، لیکن کچھ کام ایسے ہیں جو کسی حال میں جائز نہیں ہیں، جیسے زنا یا قتل مسلم کا ارتکاب۔ شامی کے الفاظ یہ ہیں:

الإكراه على المعاصي أنواع: نوع يرخص له فعله و يثاب على تركه، كإجراء كلمة الكفر و شتم النبي ﷺ. ونوع يحرم فعله ويأثم بإتيانه كالزناء وقتل المسلم أوقطع عضوه الخ.(۱)	اکراہ علی العاصی کی چند قسمیں ہیں: ایک قسم وہ ہے جس میں ارتکاب فعل کی رخصت ہوتی ہے اور اس کے نہ کرنے کی صورت میں انسان ثواب کا حقدار ہوتا ہے، جیسے اکراہ کی صورت میں زبان سے کلمہ کفر کا جاری کرنا اور نبی کریم ﷺ کو سب و شتم کرنا__ دوری قسم وہ ہے جس میں فعل معصیت کا ارتکاب حرام ہوتا ہے اور اس کا ارتکاب گناہ کا باعث ہوتا ہے، جیسے بدکاری اور مسلمان کو قتل کرنا۔

___ ۹ یہ بات بھی قابل لحاظ ہے کہ "رخصت کے ضمن میں آنے والے مسائل کی حیثیت اضافی ہے، اس لیے کسی فقیہ کے لیے ایسا خط کھینچنا ممکن

(۱) حاشیہ ابن عابدین جلد ۵ صفحہ ۸۳

نہیں ہے جہاں سے ہر شخص کے لیے رخصت سے استفادے کی گنجائش نکل آئے، بلکہ معاملہ مبتلیٰ بہ کی انفرادی حالت، عزم و ہمت، قوت برداشت پر مبنی رہے گا، مثال کے طور پر اضطرار کی حالت میں مردار کھانے کی اجازت ہے، لیکن ایک شخص صرف چند شام کے فاقہ کے بعد اضطرار کی حالت کو پہنچ جاتا ہے جب کہ دوسرا شخص روزے یا ریاضت کا خوگر ہو وہ ہفتہ اور مہینہ بھی بغیر کھائے گذار سکتا ہے، ایسی حالت میں ہر شخص خود ہی فیصلہ کا مجاز ہوگا کہ کیا واقعی وہ اس اضطرار کی حد کو پہنچ گیا ہے جس میں اس کے لیے محظور کے ارتکاب کی شرعاً اجازت ہوگئی ہے۔

امام شاطبیؒ فرماتے ہیں:

۱۰

إن الرخص الشرعية على تضافر أدلتها .... إضافية أي كل احد من المكلفين ففيه نفسه في الأخذ بها او في عدمه . (۱)	رخص شرعیہ اپنے دلائل کی وسعت کے لحاظ سے اضافی ہیں اور ہر مکلّف ان رخصتوں کو اختیار کرنے اور نہ کرنے کے سلسلہ میں اپنی ذات کے حق میں فقیہ ہے۔

مزید اس کی وضاحت یوں کی گئی ہے:

(۱) الموافقات جلد ۳ صفحہ ۱۵۵

فرب مريض يقوى في مرضه على ما لا يقوى عليه الآخر فتكون الرخصة مشروعة لأحد المريضين دون صاحبه۔ورب مضطر قد اعتاد الصبر على الجوع والحصاصة فلا تختل مداركه بفقد الطعام بل تلحقه المشقة فقط في حين يختل بفقده حال غيره،

بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ایک مریض دوسرے مریض کے مقابلہ میں طاقت ور ہوتا ہے، لہذا ایسی صورت میں رخصت شرعی پر عمل کرنا ان دونوں میں سے صرف ایک مریض کے لئے درست ہوگا۔ اسی طرح کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک مضطر بھوک اور فاقہ کشی کا عادی ہوتا ہے۔ کھانا نہ ملنے کی صورت میں اس کی جان کی ہلاکت کا خدشہ نہیں ہوتا ہے، بلکہ اسے مشقت شدیدہ لاحق ہوتی ہے۔ جب کہ دوسرے شخص کے لیے کھانا نہ ملنے کی صورت میں جان کے ضیاع کا اندیشہ ہوتا ہے،

فهذا يجب عليه الترخص، والأوّل يكون مرخصا فيه إذا خلاعن المرجع .و رب عامل حمله التحمس، للعمل حتى خف عليه ماثقل على غيره من الناس و حسبک من ذلک ما يروى من أخبار أهل العبادات الذين صابروا الشدائد. ويقول الشاطبي :
إذا حلت الهداية قلبا نشطت للعبادة الأعضاء . (۱)

پس ایسے شخص کے لیے رخصت پر عمل کرنا واجب ہوگا، جب کہ پہلی صورت میں صرف رخصت حاصل ہوگی۔ اور بہت سے کام کرنے والے جو محنت و مشقت کے عادی ہوتے ہیں ان کے لیے محنت کا کام آسان ہوتا ہے جب کہ دوسرے کے حق میں وہ دشوار ہوتا ہے۔

اور اس سلسلہ میں تمہارے لیے ان عبادات کے واقعات و اخبار تمثیل کے لیے کافی ہیں، جنہوں نے مصائب و مشکلات پر صبر کیے۔ علامہ شاطبی کہتے ہیں، جب کسی قلب میں ہدایت جگہ پکڑ لیتی ہے، تو عبادات کے لیے اعضاء چست اور سرگرم ہو جاتے ہیں۔

۱۱

لو أخذت برخصة كل لم اجتمع فيک الشر كله.

اگر تم نے ہر عالم کی رخصت پر عمل کرنا شروع کر دیا تو تمہارے اندر تمام شر جمع ہو جائے گا۔

(۱) ارشاد الفحول للشوکانی ۲۷۲

و نقل عن الإمام أحمد : لو أن رجلا عمل بقول أهل الكوفة في النبيذ و أهل المدينة في السماع و أهل مكة المتعة كان فاسقا ۔ (۱)	امام احمدؒ سے منقول ہے: اگر ایک شخص نے مسئلہ نبیذ میں اہل کوفہ کے مسلک پر عمل کیا اور سماع کے سلسلہ میں اہل مدینہ کے مسلک کو اختیار کیا اور متعہ کے باب میں اہل مکہ کی رائے اختیار کی تو وہ فاسق قرار پائے گا۔

اسی لیے فقہاء نے بغیر معقول وجہ یا عذر کے محض تسہیل اور ہوائے نفس پر عمل کرنے کے لیے فقہی رخصتوں یا علماء کے شاذ اقوال کی تلاش میں رہنے کو تدین کے خلاف اور ناجائز قرار دیا ہے۔

تتبع الرخص والجري و رائها والتحيل لدخول منطقها دون سبب يعتبر هروبا من التكاليف و تخلصا من المسئولية و هدما لعوازم الأمور و النواهي و جحود حق	بغیر کسی معقول سبب اور معتبر وجہ کے تتبع رخص، رخصتوں کے پیچھے چلنا اور اس پر عمل کرنے کے لیے حیلہ تراشی دراصل تکالیف شرعیہ سے راہ فرار اختیار کرنا، فرض منصبی کی ادائے گی سے بھاگنا اوامر و نواہی کی عزیمتوں کو منہدم

الله في العبادة و هضما لحقوق عباده و هو يتنافى مع مقصد الشارع، الرخص أحكام الله شرعها لعباده في حالات خاصة وهي من الدقة والخفاء ماقد علمنا ولذلك تعين على المجتهدين أي يتحروا في الفتوىٰ غاية التحري ۔	کرنا عبادت میں حق کا انکار اور اس کے بندوں کے حقوق کو توڑنا ہے۔ اور وہ شارع کے مقصد کے خلاف ہے۔ رخصتیں اللہ تعالیٰ کے وہ احکام ہیں جنہیں اس نے مخصوص حالات میں اپنے بندوں کے لیے مشروع فرمایا ہے اور ان میں ایسی باریکی اور پوشیدگی ہے جس کا ہمیں علم ہو چکا۔ اس بنا پر علمائے مجتہدین پر ضروری ہے کہ وہ فتویٰ دینے میں پوری غور وفکر سے کام لیں۔

اسی سلسلہ میں یہ بات بھی قابلِ ذکر ہے کہ بعض دفعہ ایک ہی مسئلہ میں دو الگ الگ اشخاص کے سوال کا جواب مفتی ایک دوسرے سے مختلف دے۔

لا حرج من اختلاف الفتوى باختلاف الأشخاص و شأن الفقيه في ذلك شأن الطبيب الحاذق مع مرضاه شريطه أن لايفتي هذا أو ذاك هما يشتهي ۔	اس میں کوئی حرج نہیں کہ اشخاص کے اختلاف سے فتویٰ مختلف ہو جائے اور اس سلسلے میں فتویٰ پوچھنے والوں کے ساتھ فقیہ کی حالت وہی ہے جیسی ماہر طبیب کی اپنے مریضوں کے ساتھ ہوا کرتی ہے، بس ایک ہی شرط ہے اور وہ یہ کہ دونوں میں سے کسی کے جواب میں خواہش نفس کی پیروی نہ کرے۔

امام قرافی فرماتے ہیں:

لا ينبغي إذا كان في المسألة قولان أحدهما فيه تشديد والآخر فيه تخفيف أن يفتي للعامة بالتشديد والخواص من ولاة الأمور بالتخفيف فذالک فسوق وخيانة تلاعب بالمسلمين و دليل فراغ القلب من تعظيم الله و تقواه و عمارته باللعب وحب الرياسة والتقرب للخلق دو ن الخالق۔

اگر کسی مسئلہ میں دو قول ہو: ایک میں سختی ہو اور دوسرے میں تخفیف ہو تو مناسب نہیں کہ عام لوگوں کو سختی والے قول کے مطابق فتوی دے، کیوں کہ معصیت ،خیانت اور مسلمانوں کے ساتھ کھیل کرنا ہے اور اس چیز کی دلیل ہے کہ قلب اللہ تعالیٰ کی تعظیم سے اور اس کے تقویٰ سے خالی ہے اور کھیل، سرداری اور خالق کے بجائے مخلوق کا تقرب حاصل کرنے کی محبت سے پُر ہے۔

اس سلسلہ میں ترتیب المدارک اور موافقات کے حاشیہ پر بعض دلچسپ قصہ ان دنیا پرست علماء کے لکھے گئے ہیں جو کہا کرتے تھے کہ: ''نحن مع الدراهم كثرة و قلة'' اور جو اپنوں کے لئے اور غیروں کے لئے فتویٰ اور کے اصول پر عمل پیرا تھے۔ أعاذنا الله من تلبيس الشياطين۔

ضرورت اور حاجت میں فقہاء نے فرق کیا ہے اور یہ بات بھی یقینی ہے کہ جو رخصتیں ضرورت کی وجہ سے ملتی ہیں وہ حاجت کی وجہ سے نہیں ملتیں، اس کے باوجود بہت سے مسائل ایسے ہیں جہاں حاجت اور خاص طور پر عمومی حاجت کو ضرورت کا درجہ دے دیا گیا ہے اور اس کی وجہ سے احکام شرعیہ میں بندوں کے لیے تخفیف کی گئی ہے، مثال کے طور پر:

(۱) بہت سے عقود اور معاملات جو اپنی اصل کے لحاظ سے جائز نہیں ہونے چاہئیں تھے ان کو لوگوں کی حاجت کے پیشِ نظر جائز قرار دیا گیا ہے، جیسے بیع سلم، اجارہ، وصیت، حوالہ وغیرہ شریعت کے ان عقود کو خلاف قیاس ہونے کے باوجود مباح قرار دیا ہے۔ ابن قیم کے بقول ربا الفضل کی بعض صورتیں جن کی حاجت تھی جیسے عرایا وغیرہ ان کو مباح قرار دیا گیا۔

(۲) بیع وشراء مکمل ہو جانے کے باوجود شریعت نے خیار شرط، خیار عیب وغیرہ کو جائز قرار دیا ہے۔

(۳) فقہاء نے خلافِ قیاس ''ضمان درک'' کو جائز قرار دیا ہے۔

(۴) فقہاء نے ایسے پھل کی خرید وفروخت کو جائز قرار دیا ہے جو بتدریج رو نما ہوتے اور قابل استعمال ہوتے ہیں۔

(۵) فقہاء نے عقد استصناع (آرڈر دے کر مال تیار کرانے) کو جائز قرار دیا ہے۔

(۶) احناف نے حاجت مند کے لیے استقراض کی ایسی شکل کو جائز قرار دے دیا ہے، جس میں شرح سود متعین نہ ہو اور روزانہ فائدہ کی ایک متعین مقدار ملتی ہے۔

(۷) اس پر قیاس کر کے موجودہ زمانہ کے فقہاء نے بہت سی قسم کی کمپنیوں کے معاملات کو جائز قرار دیا ہے۔

(۸) علاج کے لیے نامحرم کے جسم کو دیکھنے کی اجازت بھی حاجت ہی کی بنا پر دی گئی ہے۔

(۹) انٹرنٹ اور جدید ترین ذرائع ابلاغ کا خالص تعمیری، تربیتی، دعوتی، دفاعی تنظیمی اور ابلاغی مقاصد کیلئے استعمال بھی ضرورت وحاجت ہی کے دائرہ میں آتا ہے۔

اسی طرح عورت کے چہرے کو گواہی، پیغام نکاح اور کاروباری امور کے لیے دیکھنے کی اجازت دی گئی ہے، اسی طرح تعلیم کے لیے بھی جائز قرار دیا گیا ہے۔

مذکورہ بالا تمام مثالیں اور اس طرح کی اور بھی بہت سی نظائر ہیں جن میں حاجت یا عموی مصلحت کو سامنے رکھتے ہوئے خلافِ قیاس بہت سی چیزوں کو شریعت نے جائز قرار دیا ہے اور اس کی اصولی تعبیر ''الحاجة تنزل منزلة الضرورة'' سے کی جاتی ہے۔

شرعی احکام ومسائل میں عرف وعادت کا اثر

عرف کی حقیقت اور اس کی حجیت

''عرف'' کی تعریف میں علمائے اصول اس طرح کے الفاظ لکھا کرتے ہیں:

العرف والعادة ما استقر فی النفوس من جهة العقول و تلقته الطباع السليمة بالقبول۔ (۱)	''عرف وعادت'' وہ ہے، جو ذہنوں میں راسخ ہو جائے اور جسے فطرت سلیمہ قبول کرلے۔

دوسرے لفظوں میں ''قول'' یا ''عمل'' کے اندر کسی قوم یا طبقہ کا ایسا تعامل عرف کہلاتا ہے، جس کی عقل سلیم تائید کرے اور جسے فطرتِ سلیمہ قبول کرتی ہو۔

بعض معاصر علماء نے عرف کی تعریف کی زیادہ جامعیت کے لئے اس طرح کے الفاظ لکھے ہیں:

العرف ما تعارفه جمهور الناس و ساروا عليه سواء كان قولا	عرف وہ ہے جو لوگوں میں عام ہو جائے اور لوگ اس پر عمل پیرا ہو

(۱) رسائل ابن عابدین، جلد ۲، صفحہ ۱۱۴۔

أو فعلا أو تركا ۔ (۲) جائیں، قول، فعل اور ترک سب پر اس کا اطلاق ہوتا رہا ہے۔

اور بعض لوگوں نے عرف وعادت کے درمیان اس طرح سے فرق کرنے کی بھی کوشش کی ہے کہ ''عادت'' کا لفظ کا تعلق انفرادی طریقۂ کار یا ایسے عمل سے ہوتا ہے، جو بار بار کرنے کی وجہ سے کسی شخص کی فطرتِ ثانیہ بن گیا ہو، جب کہ ''عرف'' کا اطلاق اجتماعی عادت اور پوری قوم یا طبقہ کے درمیان پائے جانے والے عمل اور رواج پر ہوتا ہے۔

انسانوں کے خود ساختہ آئین کا تو انحصار ہی بڑی حد تک ججوں کے فیصلوں کے نظائر، شخصی اجتہادات کے علاوہ بڑی حد تک کسی قوم کے مخصوص رواج اور قومی تعامل ہی پر ہوتا ہے۔

اسلامی شریعت چونکہ خدا کی نازل کردہ ہے، اس لئے اس کی اساس قرآن اور پھر سنت پر ہے باقی دوسرے مصادر ضمنی اور ذیلی حیثیت رکھتے ہیں، لیکن یہ حقیقتِ واقعہ ہے کہ اسلام کے نزول کا مقصد ہی چونکہ انسانی معاشرہ کی اصلاح اور غلط عرف ورواج کو مٹا کر اس کی جگہ پر صحیح عرف قائم کرنا ہے، اس لئے اسلام نے محض کسی چیز کے رواج پانے کو تو شریعت کے لئے اساس نہیں بنایا لیکن وہ عادتیں اور ایسے عرف جو اچھے تھے ان کو جوں کا توں برقرار بھی رکھا، اور جہاں کسی جزوی اصلاح وترمیم کی ضرورت تھی، وہاں اصلاح وترمیم بھی کی ہے۔

اس لحاظ سے بعض معاصر فقہا کا کہنا کہ ''عرف'' کوئی مستقل شرعی دلیل نہیں ہے، بلکہ وہ مصلحت اور دفع مشقت وغیرہ سے متعلق شرعی اصولوں ہی کا ایک

(۱) المدخل للشلبی، صفحہ ۲۶

حصہ ہے، کچھ زیادہ بے جابات نہیں ہے۔

شیخ عبدالوہاب خلاف لکھتے ہیں کہ:

إن العرف عند التحقيق ليس دليلا شرعيا مستقلا ، وهو في الغالب مراعاتة المصلحة .(١)	تحقیقی نظر سے دیکھا جائے تو عرف کوئی مستقل شرعی دلیل نہیں ہے، عموماً وہ مصلحت کی رعایت ہی کا دوسرا نام ہے۔

اس کے باوجود وہ اس حقیقت سے بھی انکار نہیں کر سکتے کہ عرف کی رعایت شرعی نصوص کی تفسیر اور مطلق کی تقیید اور عام کی تخصیص تک کے لئے کی جاتی ہے اور عرف کی بنا پر کبھی قیاس کو بھی ترک کر دیا جاتا ہے۔

و هو يراعي في تفسير النصوص فيخصص به العام و يقيد به المطلق و قد يترك القياس بالعرف و لهذا صح عقد الاستضاع لجريان العرف به و إن كان قياسا لا يصح لأنه عقد فى معدوم (٢)	عرف کا لحاظ نصوص کی تفسیر، عام کی تخصیص، مطلق کی تقیید سب میں کیا جاتا ہے اور کبھی قیاس کو بھی عرف کی بنا پر ترک کر دیا جاتا ہے، چنانچہ عقد استضاع کے جائز ہونے کا حکم عرف قائم ہو جانے کی بنا پر ہی دیا گیا ہے۔ ورنہ قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ معدوم کی بیع ہونے کی بنا پر وہ جائز نہ ہو۔

''عرف'' دلیلِ شرعی ہونے پر استدلال عام طور پر قرآن کریم کی اس آیت

(۱) علم اصول الفقہ، صفحہ ۹۱۔

(۱) علم اصول الفقہ، صفحہ ۹۱۔

سے کیا جاتا ہے:

خذ العفو وامر بالمعروف

وأعرض عن الجاهلين

لیکن ظاہر بات ہے کہ اس آیت میں ''عرف'' سے فقہاء کا اصطلاحی ''عرف'' ہرگز مراد نہیں، بلکہ منکر کے مقابلے میں معروف مراد ہے۔

اسی طرح عبداللہ بن مسعودؓ کی اس روایت کا بھی ذکر کیا جاتا ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں:

مارآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن (۱) — مسلمان جس چیز کو اچھا سمجھیں، وہ اللہ کے نزدیک بھی بہتر ہے۔

لیکن محدثین کے یہاں اس کا بھی کلامِ رسول ہونا ثابت نہیں ہے۔ البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ اثر خواہ عبداللہ بن مسعودؓ پر موقوف ہی کیوں نہ ہو، لیکن اس طرح کی بات چونکہ محض ظن وتخمین یا قیاس سے نہیں کہی جاسکتی، اس لئے یوں سمجھا جائے گا کہ حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ نے یہ بات حضور اکرم ﷺ سے سنکر ہی فرمائی ہوگی۔

خلاصہ یہ کہ ''عرف'' کے دلیلِ شرعی اور حجت ہونے کی سب سے بڑی حجت یہی ہے کہ خود حضور اکرم ﷺ نے بہت سے احکام عربوں کے ''عرف'' پر مبنی رکھے ہیں، جن میں خرید وفروخت کے طریقوں سے لے کر نکاح میں کفاءت تک کے لحاظ کا مسئلہ ہے۔

عرف کی دو قسمیں

''عرف'' فقہاء کی تصریحات کے مطابق دو طرح کے ہوا کرتے ہیں، ایک

(۱) نصب الرایہ، جلد ۴، صفحہ ۱۷۸، وغمز عیون البصائر، جلد ۱، صفحہ ۲۹۵۔

"عرف قولی" اور دوسرا عرف عملی۔

"عرف قولی" کی مثالوں میں ان چیزوں کا ذکر کیا جا سکتا ہے، جس کا تعلق محاورہ اور الفاظ کے اطلاق سے ہے، جیسے:

(۱) لفظ "ولد" لغت کی رو سے مذکر اور مؤنث دونوں کے لئے بولا جا سکتا ہے، اور خود قرآن میں بھی اس کا استعمال اس مفہوم میں ہوا ہے:

و لکم نصف ما ترک ازواجکم ان لم یکن لھن ولد۔ (النساء، ۱۲) اور تمہارے لئے تمہاری بیوی کے چھوڑے ہوئے مال کا نصف ہے، اگر ان کی اولاد نہ ہو۔

لیکن محاورہ اور عرف میں چونکہ یہ لفظ "ذکر" کے لئے ہی مخصوص ہو گیا ہے، اس لئے اب اگر کوئی شخص قسم یا طلاق وغیرہ کی بنیاد اس طرح کے جملہ پر رکھے جس میں "ولد" کا لفظ استعمال ہوا ہو تو اس سے وہی مفہوم لیا جائے گا، جو عرف اور محاورہ میں عام طور پر سمجھا جاتا ہے، چنانچہ طلاق واقع ہونے یا قسم کے ٹوٹنے کا مدار اس لفظ کے عرفی معنی کے تحقق پر ہوگا۔

(۲) "لحم" کا لفظ "سمک" کے لئے بھی لغت کی رو سے بولا جا سکتا ہے، اور خود قرآن میں بھی یہ استعمال موجود ہے:

و هو الذی سخر البحر لتأکلوا منه لحما طریا۔ (النحل، ۱۴) اور وہی ذات ہے، جس نے تمہارے لئے سمندر کو مسخر کیا، تاکہ تم اس سے نکال کر تر و تازہ گوشت کھاؤ۔

لیکن چونکہ عرف میں "سمک" کو "لحم" نہیں کہا جاتا، اس لئے جس شخص نے "لحم" نہ کھانے کی قسم کھائی ہو، اس کی قسم "سمک" کھانے سے نہیں ٹوٹے گی اور وہی

معنی مراد لئے جائیں گے، جو عرف میں سمجھے جاتے ہوں۔

عرف کی دوسری قسم، یعنی فعلی یا عملی عرف کی مثال یہ ہے کہ، بیع کی حقیقت تو یہ ہے، کہ ایک طرف سے ایجاب ہوا اور دوسری طرف سے قبول، لیکن عرف یہ قائم ہے کہ ایک شخص اپنی ضرورت کی چیز کسی دکان سے زبان سے کچھ کہے بغیر لے اور خاموشی سے اس کی قیمت ادا کر دے جسے ''بیع تعاطی'' کہا جاتا ہے۔ شریعت نے عرف قائم ہونے کی وجہ سے لفظی ایجاب وقبول کے بغیر ہی اس بیع وشرا کو جائز قرار دیا ہے۔

(۲) اسی طرح جو چیز کرایہ پر لی جائے، اس کا کرایہ اصولاً اس کی منفعت سے مستفید ہونے کے بعد واجب ہوتا ہے، لیکن عرف اور تعامل کی وجہ سے یہ بات درست ہے کہ کرایہ دار منافع کے حصول سے پیشتر ہی کرایہ کی ادائیگی کر دے۔

(۳) نکاح کے بعد عورت کا مہر شوہر کے ذمہ واجب ہو جاتا ہے، لیکن اگر کہیں کا عرف یہ قائم ہو کہ مہر کا صرف ایک چوتھائی عقد کے وقت دیا جاتا ہے اور باقی مؤخر کر دیا جاتا ہے تو عقد کے وقت صراحت نہ ہونے کی صورت میں عرف کی بنا پر یہ درست ہوگا کہ مہر کے مؤخر یا مقدم ہونے کا فیصلہ اس کے مطابق کیا جائے، اور شوہر اور بیوی دونوں پر عرف کی پابندی لازم ہوگی۔

(۴) کسی کارخانہ میں یہ آرڈر دیا کہ فلاں سائز کا جوتا، یا استعمال کی کوئی دوسری چیز اتنی قیمت پر تیار کر دی جائے گو کہ بننے والی چیز ابھی معدوم ہے، لیکن عرف کی بنا پر جس طرح یہ درست ہے کہ آرڈر دے کر کوئی چیز بنوائی جائے، اسی طرح عرف ہی کی اساس پر یہ بات بھی درست ہوگی کہ مستقبل میں تیار ہونے والی اس چیز کی قیمت کا کچھ حصہ بطور بیعانہ پیشگی دیدیا جائے۔

عرف کے معتبر ہونے کی شرطیں

''عرف'' کے معتبر ہونے کے لئے فقہاء نے درج ذیل شرطیں لگائی ہیں:

ا۔ ''عرف'' عام ہو اور لوگ اس کا زندگی کے ہر معاملے میں لحاظ کرتے ہوں۔ ایسا تعامل جیسے کبھی اختیار کیا جائے اور کبھی ترک کر دیا جاتا ہو'' عرف'' قرار نہیں پائے گا۔

۲۔'' عرف'' انشاء تصرف کے وقت قائم ہو، یعنی دو آدمیوں کے درمیان اگر کوئی معاملہ طے پائے تو اس کے بارے میں نزاع کے حل کے لئے اس'' عرف'' کا اعتبار ہوگا، جو معاملہ کے شروع ہوتے وقت لوگوں میں موجود تھا، ایسا عرف جو بعد میں قائم ہو گیا ہو، اس کو پہلے سے طے ہونے والے معاملہ میں فیصل نہیں مانا جائے گا، چنانچہ فقہا لکھتے ہیں کہ:

لا عبره بالعرف الطارئی	بعد میں ظاہر ہونے والے عرف کا اعتبار نہیں ہے۔

اسی طرح کہتے ہیں کہ:

واعرف الذی لحمل علیه الالفاظ انما هو المقارن السابق دون المتأخر۔	وہ عرف جس پر الفاظ کو محمول کیا جائے، اس کا عقد کے ساتھ یا پہلے ہونا ضروری ہے، بعد میں قائم ہونے والے عرف کا اعتبار نہیں ہوگا۔

مثال کے طور پر مہر کی ادائیگی میں تقدیم وتاخیر کا اگر ذکر عقد نکاح کے وقت نہ کیا جائے تو'' عرف'' کے طابق فیصلہ کیا جائے گا، لیکن اگر لوگوں کا تعامل بدل

جائے اور نکاح کے وقت جو عرف تھا وہ باقی نہ رہے تو نئے ''عرف'' کا اطلاق اس معاملہ پر نہیں ہوگا۔

اسی طرح اگر کسی علاقہ میں ''گوشت'' سے صرف گائے کا گوشت مراد لیا جاتا ہو اور کسی شخص نے گوشت نہ کھانے کی قسم کھالی ہو تو اس کی قسم اسی وقت ٹوٹے گی جب وہ گائے کا گوشت کھائے، کسی اور چیز کا گوشت کھانے سے وہ حانث نہیں ہوگا۔

۳۔ تصریح عرف کے خلاف نہ ہو، مثال کے طور پر رواج تو صرف آدھا مہر مقدم دینے کا ہو، لیکن نکاح کے وقت عورت نے یہ شرط لگا دی ہو کہ وہ پورا مہر معجّل لے گی اور شوہر نے اسے قبول بھی کرلیا ہو تو اب ''عرف'' کا اعتبار نہیں ہوگا، بلکہ صراحۃ عقد میں جو بات طے ہوئی ہے اسی کا اعتبار ہوگا، کیوں کہ ''عرف'' کا سہارا لینے کی ضرورت تو وہاں پیش آتی ہے، جہاں کسی معاملہ میں عاقدین کا مقصد معلوم نہ ہو، ایسی صورت میں سکوت اس بات کا قرینہ ہوا کرتا ہے کہ معاملہ ''عرف'' کے مطابق ہوا ہے، لیکن جب تصریح عرف کے خلاف ہو تو پھر:

لا عبرة للدلالة فی مقابل التصریح ۔ (۱)

صراحت کے مقابلہ میں دلالۃ کسی چیز کے ثبوت کا اعتبار نہیں ہے۔

۴۔ ''عرف'' کسی شرعی نص کے منافی اور اس کو معطل کرنے کا باعث نہ ہو، کیوں کہ ایسا عرف جو شرعی نصوص، شریعت کے مقاصد اور اس کی روح کے خلاف ہو وہ ''عرفِ فاسد'' کہلاتا ہے، اور شریعت میں اعتبار صرف ''عرف صالح'' کا ہے۔

مثال کے طور پر اگر شراب نوشی، قمار بازی، سودی کاروبار، رقص وسرود کی محفلیں، عورت و مرد کا بے محابا اختلاط، فحش اور عریاں تصویروں کی نمائش کہیں کا

(۱) الاشباہ والنظائر، مع شرح حموی، جلد ۱ صفحہ ۳۱۱۔

عرف بن جائے، ضیافت میں حرام چیزوں کے پیش کرنے، یا منگیتر کے ساتھ عقد سے پہلے ہی بے تکلف سیر وتفریح کا رواج ہو جائے تو نہ صرف یہ کہ اس طرح کے عرف کا شریعت میں اعتبار نہیں، بلکہ اس طرح کی چیزوں کی روک تھام اور معاشرہ کی ان امور میں اصلاح شریعت کا اولین مقصد ہوگا، ورنہ تو تمام تر تکلیفی احکام ہی فوت ہو جائیں گے اور شریعت کا عملی زندگی سے یکسر خاتمہ ہی ہو کر رہ جائے گا۔

و لواتبع الحق أهوائهم لفسدت السموات والأرض و من فيهن . (المومنون، ۷۱)	اور اگر حق ان کی خواہشات کے تابع ہو جائے تو زمین واسمان اور ان میں پائی جانے والی ہر چیز تباہ ہو کر رہ جائے۔

عرف وعادت سے متعلق فقہی قواعد

فقہاء نے ''عرف وعادت'' کے شریعت میں اعتبار کو اصول کی حیثیت سے مان کر جو قواعد وضع کیے ہیں ان کی تعبیر مختلف انداز سے کی جاتی ہے، اور پھر اس کی روشنی میں مختلف مسائل کا شرعی حکم متعین کیا جاتا ہے، اس سلسلہ میں فقہاء کی تعبیرات حسب ذیل قواعد کی شکل میں اختیار کر گئی ہیں۔

(۱) العادة محكمة ۔

[یعنی عرف وعادت کی حیثیتِ شرعی احکام اور حقوق والتزام میں فیصلہ کن ہوتی ہے اور ''عرف'' کے مطابق فیصلہ قضاءً بھی لازم ہوتا ہے۔]

(۲) الحقيقة تترک بدلاله العادة ۔

[یعنی معاملات اور شرعی احکام میں لفظ کے لغوی مفہوم کو ''عرف'' کی بنا پر

چھوڑ دیا جاتا ہے اور ''عرف'' کو لفظ کے حقیقی معنی پر ترجیح ہوتی ہے۔]

(۳) استعمال الناس حجة يجب العمل بها ۔

[یعنی لوگوں کا تعامل اور عرف غیر منصوص امور میں شرعی حجت کی حیثیت رکھتا ہے۔]

(۴) المعروف عرفاً كالمشروط شرطا ۔

[عقود و معاملات میں وہ باتیں جو عرفاً لوگوں کو معلوم ہوں وہ بغیر ذکر کئے ہوئے بھی شرط کی حیثیت سے معتبر ہوں گی، بشرطیکہ وہ شرعی نصوص کے مغائر نہ ہوں]

(۵) التعيين بالعرف كالتعين بالنص ۔

[یعنی وہ امور جہاں کوئی شرعی نص نہ ہو، ان میں ''عرف'' کی حیثیت شرعی نص جیسی ہی ہوتی ہے، چنانچہ عقود و معاملات کی تمام تر شروط کی تعیین ''عرف'' کی روشنی میں ہی کی جائے گی۔]

(۶) الثابت بالعرف كالثابت بالنص

[اس کا حاصل بھی یہی ہے کہ جہاں کوئی شرعی نص نہ ہو وہاں ''عرف کو وہی حیثیت حاصل ہوگی جو شرعی نص کو ہوا کرتی ہے، اور ''عرف'' پر ہی عمل کیا جائے گا۔]

(۷) لا ينكر تغير الاحكام بتغير الازمان

[زمانہ اور عرف و عادت کے بدل جانے سے احکام میں بھی تبدیلی ہو جایا کرتی ہے۔] یہ ایک حقیقت ہے، جس کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔

غرض یہ کہ شرعی نصوص میں عام کی تخصیص، مطلق کی تقیید اور نص کے معنی و مفہوم کی تعیین و تحدید کے علاوہ فقہاء بہت سے احکام و معاملات کی بنیاد عرف پر رکھتے ہیں۔

مال کب محرز سمجھا جائے گا اور سرقہ کا تحقق کب ہوگا؟ خرید وفروخت میں معاملہ کب مکمل سمجھا جائے گا اور تفرق کا معیار کیا ہے؟ اسی طرح قسموں اور نذر وغیرہ میں استعمال ہونے والے الفاظ کو کس معنی پر محمول کیا جائے گا؟ یہ سب امور ایسے ہیں جن کا فیصلہ ''عرف'' ہی کی روشنی میں کیا جائے گا۔

عرف کی تبدیلی کا احکام پر اثر

عرف اور زمانہ کی تبدیلی کا اثر چونکہ احکام کی تبدیلی کی شکل میں بھی ظاہر ہوتا ہے، اس لئے فقہاء اس بات پر خاص طور پر زور دیتے ہیں کہ شرعی احکام بیان کرنے والوں کو عرف و عادت، زمانہ اور ماحول وغیرہ کو کبھی نظر انداز نہیں کرنا چاہئے۔ علامہ ابن قیم نے اپنی مایۂ ناز کتاب ''اعلام الموقعین'' میں ایک مستقل باب ہی اس عنوان سے قائم کیا ہے۔

تغير الفتوىٰ واختلافها بحسب تغير الأزمنه والأ مكنة والأحوال و النات العوائد (۱)	زمان و مکان، حالات، نیتوں، اور عادتوں میں اختلاف کا فتوی میں تبدیلی پر اثر۔

اور اس کی وضاحت کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ:

و هذا فصل عظيم النفع جدا و قد وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أو حسب من الحرج والمشقة و تكليف مالا سبيل إليه (۲)	یہ بڑا ہی عظیم اور مفید باب ہے اور جس سے جہل کی وجہ سے شریعت کے بارے میں بڑی غلطیاں ہوئی ہیں اور جو حرج و مشقت کا سبب بنی ہیں اور ایسی مشقت میں لوگوں کو ڈال

(۱) اعلام الموقعین، ج ۳، ص: ۱۴، ۱۵
(۲) اعلام الموقعین، ج ۳، ص: ۱۴، ۱۵۔

دیا ہے، جس کی کوئی بنیاد نہیں تھی۔

اسی طرح فقہ مالکی کے جلیل القدر امام قرافی فرماتے ہیں کہ:

فهما تجدد العرف اعتبره و معما سقط أسقطه ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاء ك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك لا تجره على عرف بلدك و اساله عن عرف بلده و أجره عليه و أفت به دون عرف بلدك والمقرر في كتب فهذا هو الحق والأصح والجمود على المنقولات أبدا ضلال في الدين و جهل بمقاصد علماء المسلمين و سلف الماضيين (۱)

لہذا جب بھی نیا عرف سامنے آئے تم اس کا اعتبار کرو، اور جو ختم ہو جائے اسے ساقط کردو، اور محض کتابوں میں لکھی ہوئی باتوں پر جمود مت اختیار کرو بلکہ جب تمہارے پاس کسی دوسرے علاقہ کا آدمی فتوی لینے آئے تو تم اس کے مسئلہ کو اپنے شہر کے عرف پر مت محمول کرو، بلکہ اس کے یہاں کے عرف کے بارے میں دریافت کرو اور اس کے مطابق اسے فتویٰ دو، صحیح اور حق بات یہی ہے، اور محض منقولات پر جمود، دین میں ضلالت اور علمائے مسلمین کے مقاصد سے ناواقفیت اور سلف کے طریقہ کے خلاف ہے۔

متاخرین احناف میں علامہ ابن عابدین شامیؒ نے تو اس موضوع پر ایک مستقل رسالہ ہی لکھا ہے، جو تمام فقہی ذخیرہ میں سب سے زیادہ اہم اور جامع ہے۔

(۱) کتاب الفروق، جلد ۱، صفحہ ۱۷۶۔

اس میں لکھتے ہیں:

كثير من الأحكام تختلف باختلاف الزمان لتغير عرف أهله أو لحدوث ضرورة أو لفساد أهل الزمان بحيث لوبقي الحكم على ماكان عليه أولا للزم منه المشقة والضرر بالناس والخالف قواعد الشريعة المنية على التخفيف التيسير و دفع الضرر والفساد ، لهذا ترى مشائخ المذهب خالفا مانص عليه المجتهد في مواضع كثيرة بناها على ماكان في زمنه لعلهم بأنه لو كان في زمنهم لقال بما قالوا به آخذا من قواعد مذهبه (۱)

بہت سے احکام زمانہ کے اختلاف سے بدل جایا کرتے ہیں، لوگوں کا عرف بدل جانے، یا ضرورت کے پیش آنے، یا اہلِ زمانہ میں فساد پھیل جانے کی وجہ سے، کیوں نکہ اگر ان امور میں تبدیلی کے باوجود حکم کو جوں کا توں رکھا جائے، تو لوگوں سخت تنگی اور مشقت میں مبتلا ہو جائیں گے، اور یہ بات شریعت کے اصولوں کے خلاف ہے، جس کی بنیاد تیسیر اور دفع ضرر و فساد پر ہے۔ اسی وجہ سے تم دیکھتے ہو کہ مذہب کے مشائخ نے اپنے امام سے بہت سے ایسے مسائل میں اختلاف کیا ہے، جو اس زمانہ کے احوال پر مبنی تھے، کیوں کہ ان کو یقین تھا کہ اگر امام خود اب موجود ہوتے تو اپنے مذہب کے اصول کے پیش نظر وہی کہتے، جس کو ان مشائخ نے اختیار کیا ہے۔

---

(۱) مجموعہ رسائل ابن عابدین، جلد ۲، صفحہ ۱۲۵۔

اجتہاد کے لئے فقہاء نے یہ شرط بھی لگائی ہے کہ "مجتہد" وہی شخص ہوسکتا ہے ،جس کو زمانہ کے حالات اور لوگوں کے "عرف و عادت" کی خبر ہو، کیوں کہ بہت سے مسائل ایسے ہیں، جو زمانہ کے اختلاف اور لوگوں کے "عرف" کی تبدیلی کی وجہ سے بدل جایا کرتے ہیں، یا نئے حالات کی وجہ سے نئی ضرورت پیدا ہو جایا کرتی ہے، یا لوگوں کے حالات میں ایسی تبدیلی اور فساد پیدا ہو جاتا ہے، جس کی رعایت شرعی حکم کے بیان کرنے میں ضروری ہو جایا کرتی ہے، کیوں کہ اگر اس کی رعایت نہ کی جائے تو لوگوں کو ضرر حق ہوتا، اور شریعت جس کی بنیاد تیسیر اور تخفیف پر ہے، اس کے منشاء کی تکمیل نہیں ہو پاتی۔ چنانچہ ذیل میں ہم ایسے مسائل ذکر کرتے ہیں، جن کے شرعی حکم میں زمانہ اور عرف کی تبدیلی کی وجہ سے تغیر وتبدل کیا گیا ہے:

۱۔ قرآن کریم کی تعلیم، اذان، امامت، یہ سب عباوتیں ہیں، جن کی ادائیگی آدمی آخرت کے اجر وثواب کے لئے کیا کرا ہے، لہذا اصل کی رو سے ان فرائض کی ادائیگی پر اجرت لینا جائز نہیں ہنا چاہے۔ چنانچہ فقہاء یہی فتویٰ دیا کرتے تھے، لیکن جب انہوں نے یہ دیکھا کہ سیاسی تبدیلیوں کی وجہ سے بیت المال کا دروازہ دینی کام کرنے والوں کے لئے بند ہو گیا ہے، اور امامت اور تعلیم قرآن کے فرائض انجام دینے والوں کو اگر اپنی معاش کے لئے زراعت، تجارت، صناعت وغیرہ میں مشغول ہو جانا پڑا تو اس سے دین کا زیاں ہوگا اور دینی ذمہ داریوں کی انجام دہی کے لئے کوئی نہیں ملے گا، چنانچہ متاحرین نے یہ فتویٰ دیاہ امامت اور تعلیم قرآن وغیرہ کی اجرت لینا جائز ہے۔

۲۔ "اجر مشترک" مثال کے طور پر دھوبی اور درزی وغیرہ کو جو کپڑے، ڈرائی کلنگ، یا سلائی کے لئے دیئے جاتے ہیں، وہ ان کے ہاتھوں میں امانت کی

حیثیت رکھتے ہیں، اور امانت اگر بغیر تعدی کے ہلاک ہو جائے، تو اس کا تاوان نہیں ہوا کرتا، اس قاعدہ کی رو سے پیشہ وروں کی طرف سے اہمال اور بے احتیاطی رونما ہونے لگی اور وہ بکثرت اس طرح دعوے کرنے لگے، کہ مال ضائع ہو گیا ہے، جس میں مالکین کی کھلی حق تلفی تھی، چنانچہ فقہاء نے اس صورتِ حال کے پیش نظر تاوان واجب ہونے کا فتویٰ دیا، تا کہ لوگوں کے مال کی حفاظت کی جا سکے، چنانچہ شرعی حکم یہ ہے کہ اگر کوئی عمومی قسم کی مصیبت اور حادثہ رونما نہ ہو، جیسے زلزلہ یا عمومی آتش زدگی وغیرہ تو اجیر مشترک ضائع شدہ مال کا تاوان ادا کرے گا۔

۳۔ امام ابو حنیفہؒ کے زمانہ میں ہی چونکہ لوگوں میں حق گوئی اور صداقت تھی اور دروغ گوئی کا زیادہ چلن نہیں ہوا تھا، کیوں کہ وہ خیر القرون کا زمانہ تھا، اس لئے گواہوں کی ظاہری عدالت کو وہ کافی قرار دیا کرتے تھے، گواہوں کے ثقہ ہونے کی شہادت کی ضرورت نہیں سمجھتے تھے، لیکن امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے جب اس بارے میں لوگوں کی بے احتیاطی دیکھی، تو انہوں نے شاہدوں کے ثقہ ہونے کے لئے تزکیہ وشہادت ضروری سمجھی، کیوں کہ عملی طور پر قضاء سے وابستگی کی بنا پر ان لگوں کی بے احتیاطی اور دروغ گوئی کا زیادہ تجربہ تھا، چنانچہ حالات کی تبدیلی نے انہیں اس بات پر مجبور کیا کہ وہ فتویٰ میں تبدیلی کریں۔

۴۔ امام ابو حنیفہؒ بادشاہ کے علاوہ کسی اور کی طرف سے جبر کو ''اکراہ'' قرار نہیں دیتے تھے، کیوں کہ ان کے زمانہ میں قوت کا مظاہرہ صرف بادشاہ کی طرف سے ہوا کرتا تھا، لیکن بعد میں جب ڈاکہ زنی اور جبر واکراہ کے واقعات کی عام لوگوں کی طرف سے زیادتی ہوگی تو امام صاحبؒ کے دونوں شاگرد امام ابو یوسفؒ اور امام محمد نے یہ بات تسلیم کی کہ اکراہ کا معاملہ سلطان کے علاوہ دوسرے لوگوں کی

طرف سے بھی ہو سکتا ہے، چنانچہ انہوں نے اس کے مطابق فتویٰ دیا۔

۵۔ صحیح روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور اکرم ﷺ کے زمانہ میں ورتیں عام طور پر مساجد میں نماز کی ادائیگی کے لئے جیا کرتی تھیں، لیکن جب معاشرہ میں خرابی پیدا ہوئی تو خود صحابہ کے زمانہ میں ہی ایسی عورتیں، جن کی مسجد میں آمد فتنہ کا سبب بن سکتا ہو، ان کو مسجد میں نماز کی ادائیگی سے روک دیا گیا۔

عرف پر مبنی احکام کی بعض مثالیں

بہر حال ''عرف'' پر مبنی تمام احکام کا احاطہ تو یہاں ممکن نہیں ہے، خاص طور پر ایسی صورت میں جب کہ ''عرف'' کے بدلنے سے احکام میں تبدیلی بھی ایک مسلمہ حقیقت ہے، تاہم بطور مثال چند اور ایسے احکام کا ذکر کیا جا سکتا ہے، جس سے مزید اندازہ کیا جا سکے کہ فقہی اور شرعی احکام میں عرف کا اثر کہاں تک ہوتا ہے؟:

(۱) شادی بیاہ کے موقع پر عورت کو جو مال واسباب جہیم کے طور پر دیا جاتا ہے، وہ شوہر کی ملکیت ہوگی یا بیوی کی؟ اور شادی کا رشتہ کسی وجہ سے اگر برقرار نہ رہ سکا تو اس پر کس کا حق تسلیم کیا جائے گا؟ اس بارے میں ''عرف'' ہی کا لحاظ کیا جائے گا، شوہر کا دعویٰ خواہ کچھ ہی کیوں نہ ہو، لیکن فیصلہ ''عرف'' کو سامنے رکھ کر کیا جائے گا۔

(۲) مکان کی خریداری کے بعد، اس کی چھت سے اوپر کا حصہ ''حق علو'' کے بارے میں بائع اور مشتری کے درمیان نزاع کا فیصلہ بھی ''عرف'' ہی کی بنا پر کیا جائے گا، خواہ حقوق و مرافق کا ذکر عقد میں نہ کیا گیا ہو۔

(۳) ضرورت کی مختلف چیزیں جو ابھی وجود میں نہ آئی ہوں اور عقد کے وقت عملاً معدوم ہوں آرڈر دے کر تیار کرانا اور کسی شخص یا کارخانہ سے ایسے مال کا

سودا کرنا، جن کا تیار کرنا تو اس کارخانہ کا کام ہو، لیکن مال ابھی تیار شدہ نہ ہو اور جسے فقہاء کی اصطلاح میں ''استصناع'' کہا جاتا ہے، ''عرف'' ہی کی بنا پر اس کے جواز کا حکم دیا گیا ہے، ورنہ ہر شخص جانتا ہے کہ ایک ایسی چیز کی بیع جو ابھی وجود میں ہی نہ آئی ہو شرعا درست نہیں ہونی چاہئے۔

(۴) تربوز، بیگن، انگور اور اس طرح کے دوسرے پھل اور ترکاریاں جن میں سے بعض تو درخت پہ ہوں اور بعض ابھی ظاہر ہی نہ ہوئے ہوں، ان کی خرید و فروخت کی فقہائے مالکیہ اور احناف میں سے شمس الائمہ حلوانی نے اجازت دی ہے، کیوں کہ ''عرف'' میں یہ لوگوں کی ضرورت اور ان کے تعامل کا ایک حصہ ہے، جب کہ شوافع، حنابلہ، اور اکثر احناف نے اس طرح کے معاملہ کو ناجائز قرار دیا ہے۔

متاخرین میں سے علامہ شامیؒ نے بھی شمس الائمہ حلوانی کی رائے کو اختیار کرتے ہوئے اور عرف و عادت کے پیشِ نظر اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔

(۵) گھڑی، ریڈیو، فریج اور واشنگ مشین اور اسی طرح کی کسی متعین مدت تک کے لئے ایک کفالت نامہ دیتی ہیں کہ اگر اس عرصہ میں وہ چیز خراب ہوگئی تو اس کی اصلاح و مرمت کی ذمہ داری کمپنی پر ہوگی۔ چنانچہ اس وقت صورتِ حال یہ ہوگئی ہے کہ ایک ہی مال تیار کرنے والی مختلف کمپنیوں کے تیار کردہ مال میں زبردست تفاوت ہوا کرتا ہے، اس لئے لوگ عام طور پر یہ عبارت لکھی ہوا کرتی ہے، اس لئے لوگ عام طور پر اس کمپنی کا مال لینے کے لئے آمادہ ہوتے ہیں، جو اس طرح کا کفالت نامہ دے اور عموما بل کے اوپر یہ عبارت لکھی ہوا کرتی ہے: (البضاعة مكفولة لمدة خمس سنوات)

اب اصل قاعدہ کا تقاضا تو یہ تھا کہ چونکہ بیع اور شرط دونوں ہی پائی گئی، جس

کی صراحت کے ساتھ ممانعت کی گئی ہے:

انہ نھی عن بیع و شرط ، البیع باطل والشرط باطل۔
(نصب الرایہ ، جلد ۴، صفحہ ۱۷)

حضور ﷺ بیع اور شرط کو جمع کرنے سے منع فرمایا ہے، ایسی صورت میں بیع بھی باطل ہوگی اور شرط بھی باطل ہوگی۔

بنے اور اس زمانہ کے ''عرف'' نے اس کا فیصلہ کردیا ہے کہ اوپر ذکر کی ہوئی شرط نزاع کا باعث نہیں بنتی، بلکہ بیع وشراء کے مقصد کی مزید تکمیل کا ذریعہ بنتی ہے، اس لئے فتویٰ ''عرف'' کے مطابق دیا جائے گا اور حدیث میں ذکر کردہ بیع وشرط کی ممانعت پر اس کے قیاس کو ترک کردیا جائے گا۔(۱)

(۶) وقف نامہ کے الفاظ کو ہر زمانہ کے عرف پر ہی محمول کیا جائے گا، اور اس سلسلہ میں پیدا ہونے والے نزاع کا فیصلہ ''عرف'' کی روشنی میں ہی کیا جائے گا۔

(۷) وقف کو اصل کی رو سے مؤبد ہونا چاہئے، لیکن امام محمدؒ نے منقولہ جائداد کے وقف کی بھی اجازت دی ہے، کیوں کہ عرفاً یہ چیز انہوں نے رائج دیکھی ہے۔

(۸) خود شریعت نے بعض حالتوں میں دیت قاتل کے بجائے اس کے عاقلہ پر واجب کی ہے، جو درحقیقت عربوں کے عرف پر ہی مبنی ہے، ورنہ دیت کا وجود اصولاً قاتل پر ہی ہونا چاہئے۔

(۹) کفاءت کا لحاظ، اور اس میں پیشہ وغیرہ کی رعایت بھی عرف پر ہی مبنی ہے، ورنہ شریعت کی تعلیم کی رو سے انسانوں کے تمام طبقات میں مساوات پائی جاتی

(۱) دیکھئے رسائل ابن عابدین ۲/۱۷۱۔

ہے، البتہ شادی کی مصلحت اور نکاح کی پائیداری کے مقصد کے پیشِ نظر کفاءت کا لحاظ رکھنے کی تعلیم دی گئی ہے، کیوں کہ عربوں کے عرف کے مطابق بعض پیشوں کو ذلت کی نظر سے دیکھا جاتا تھا اور اس سے وابستہ لوگوں کے ساتھ استحقار کا معاملہ کیا جاتا تھا، جس کو نظر انداز کرنے سے نکاح کا مقصد ہی فوت ہو جاتا۔

(۱۰) عقد نکاح میں اگر مہر کے معجّل یا مؤجل ہونے کی وضاحت نہ ہو تو فقہاء کی تصریح کے مطابق اس کا فیصلہ "عرف وعادت" کی ہی روشنی میں کیا جائے گا۔

(۱۱) مبیع کی قیمت اور اجیر کی اجرت کی صراحت نہ کی گئی ہو تو اس کے بارے میں فیصلہ بھی "عرف" کو سامنے رکھ کر ہی کیا جائے گا۔

(۱۲) خرید کردہ چیز (مبیع) میں کون سے عیوب ایسے ہیں، جن کو عقد کے فسخ کر دینے میں مؤثر مانا جائے گا، اس کا فیصلہ بھی عرف کی روشنی میں ہی کیا جائے گا۔

(۱۳) کرایہ پر لی ہوئی چیز سے کس درجہ انتفاع کی متاجر کو اجازت ہے اور اجرت پر لی ہوئی چیز کے استعمال سے تلف ہو جانے کی صورت میں کب تعدی شمار کی جائے گی اور اسے نقصان کی تلافی کا ذمہ دار قرار دیا جائے گا، اس کا فیصلہ بھی عرف وعادت ہی کی روشنی میں کیا جائے گا۔

(۱۴) وہ چیزیں جو امانت کے طور پر رکھی ہوئی ہوں، ان کی حفاظت کا کیا معیار ہے؟ اور ودیعت رکھنے والے شخص کو کب اپنی ذمہ داریوں کی ادائیگی میں کوتاہی کا قصوروار ٹھہرایا جائے گا، اس کا فیصلہ بھی عرف وعادت ہی کو پیش نظر رکھ کر کیا جا سکتا ہے، کیوں کہ ہر چیز کی حفاظت کا طریقہ اور معیار ہر جگہ یکساں نہیں ہوا کرتا۔

(۱۵) کسی شخص کو اگر ہمہ وقتی اجیر رکھا جائے تو کون کون سے کام کی ذمہ

داری اس کے سر ہوگی اور کس طرح کے کام کی انجام دہی سے اس کو مستثنیٰ رکھا جائے گا، اس کا فیصلہ بھی "عرف" ہی کی بنا پر کیا جائے گا۔

(۱۶) عام طور پر ٹیلرنگ سنٹر، یا بیگ سازی وغیرہ کے کارخانوں میں یہ ہوتا ہے کہ کچھ عرصہ گزرنے کے بعد سیکھنے والا شخص بھی مال کی تیاری میں اپنے استاد اور کاریگر کا بھرپور معاون بن جاتا ہے، ایسی صورت میں استاد کو سکھانے کی اجرت کس حد تک لینے اور شاگرد کے تیار کردہ مال کی منفعت میں کس حد تک اسے شریک کرنے کی شرعاً گنجائش ہوگی، اس کا فیصلہ بھی "عرف" کی روشنی میں ہی کیا جائے گا۔

حالات و زمانہ اور عرف و عادت کی تبدیلی کی بنا پر جن مسائل میں فقہاء نے اپنے پیش رو مجتہدین سے اختلاف کیا ہے اور ان سے مختلف فتوی دیا ہے اور اس کے بارے میں وہ عموماً لکھا کرتے ہیں:

هذا اختلاف عصروا و ان لا اختلاف حجة و برهان (۱)

یہ زمانہ اور حالات کے اختلاف کا نتیجہ ہے، دلیل و حجت کے اختلاف کا نہیں۔

عرف و عادت اور زمانہ اور احوال کے بدلنے سے احکام میں تبدیلی کے نظائر اور مثالوں کے لئے علامہ ابن عابدین کا رسالہ "نشر العرف"، ابن نجیم کی الاشباہ والنظائر" اور حافظ ابن قیم کی "اعلام الموقعین" کے متعلقہ ابواب دیکھنے چاہئیں، جن میں سیکڑوں مثالیں موجود ہیں اور نئے مسائل کے حل میں ان سے بڑی مدد مل سکتی ہے۔

---

(۱) دیکھئے رسائل ابن عابدین ۲/۱۷۱۔

اسلام کی آفاقیت

اسلام کے خلاف سازشیں تو ہر زمانہ میں ہوتی رہی ہیں لیکن دشمنانِ اسلام کو سب سے زیادہ مؤثر اور کارگر حربہ جو ملا ہے وہ مسلمان کو مختلف قومیتوں میں بانٹ کر اسلامی وحدت کے شیرازہ کو پارہ کرنے کا حربہ ہے، جس کے نتیجہ میں مسلمان ایک امت ہونے کے بجائے مختلف قومیتوں میں تقسیم ہو کر رہ گئے ہیں۔

''عرب قوم پرستی'' کا نعرہ بھی اسی سلسلہ کی کڑی جس کا مقصد ایک طرف اسلامی وحدت پر کاری ضرب لگانا اور دوسری طرف عربوں کو اسلام کی آفاقیت کی برکات سے محروم کر کے ایک تنگ جغرافیائی زاویہ میں محدود کر دینا تھا، خاکہ تو اس کا تمام تر عیسائی اور یہودی دماغوں کا تیار کردہ تھا، لیکن یہ نعرہ ایسے خوشنما انداز پر لگایا گیا تھا کہ عربوں میں بعض نے اسے اپنا مشن بنالیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ دشمنوں نے اسے بتدریج عربوں کو اسلام سے دور کرنے کا وسیلہ بنالیا ہے اور ان میں یہ احساس پیدا کرنے کی کوشش شروع کر دی ہے کہ اسلام تو محض ایک علاقائی مذہب ہے جو عربوں کے ساتھ مخصوص ہے۔

عرب بعث پارٹی کے بانی ''میشل عفلق'' کے الفاظ یہ تھے:

''وہ (محمد) ایک عرب آدمی تھے جو آسمانی پیغام انھوں نے پھیلانا شروع کیا اس کے مخاطب بھی صرف عرب ہی تھے، اس

لئے اسلام کا سین اپنے طبعی اسٹیج عرب سرزمین اور اپنے حقیقی
ہیروز عربوں سے ہی وابستہ رہے گا۔''

یہ تو ایک غیر مسلم کے الفاظ تھے۔

حال ہی میں مصر کے ایک سن رسیدہ اور اپنے آپ کو مسلمان کہنے اور عرب قومیت کی علمبرداری کا دعوی کرنے والے مضمون نگار نے روزنامہ ''الاھرام'' میں نہایت خطرناک مضمون لکھا ہے جس کا حاصل یہ ہے:

''اسلام عالمی دین نہیں ہے، بلکہ تاریخ کے ایک مخصوص مرحلہ میں جزیرۂ عرب میں رونما ہونے والی تبدیلیوں کا حامل اور عربی بولنے والوں کا دین ہے، کیونکہ یہ بات غیر معمولی ہے کہ خدا تمام انسانوں کو عربی زبان میں خطاب کرے البتہ جب اسلام کا تجربہ عربوں میں کامیاب ہوگیا تو دوسری قوموں میں اس کو پھیلانے کی کوشش کی گئی۔''

ہمارے ۔۔ مضمون نگار کے یہ خیالات نئے نہیں ہیں ان کے فکری انحراف کا سلسلہ اسی وقت شروع ہوا تھا جب انھوں نے بعض مغربی مصنفین کی پیروی میں قرآن میں مذکور انبیاء کے واقعات، آدم اور ابلیس کے قصے، حضرت سلیمان علیہ السلام کی وسیع سلطنت، اور جنوں پرندوں اور دوسری مخلوقات کی ان کے لئے تسخیر کے تمام واقعات کو فرضی اور تمثیلی قرار دیا تھا اور قرآن کے بیان کو انگلش اور ہندی کی ان کہانیوں سے تشبیہ دی تھی جن میں جانوروں کی زبان سے حکمت کی باتیں نقل کی جاتی ہیں اور ان کا مقصد اصلاحی ہوتا ہے، لیکن واقعات سے ان کا کوئی تعلق نہیں ہوتا وہ محض خیالی اور فرضی کردار ہوا کرتے ہیں جو محض کسی

بات کو سمجھانے کے لئے ذکر کئے جاتے ہیں، اللہ رب العزت (جو اصدق القائلین ہے) اس کی کتاب کے بارے میں یہ رائے جس شخص نے ظاہر کی ہو اس کے بارے میں کس خیر کی امید کی جاسکتی ہے؟ یہ باتیں انھوں نے اپنے ڈاکٹریت کے مقالہ میں لکھی تھیں لیکن وہ رسالہ یونیورسٹی نے قبول کرنے سے انکار کردیا تھا اس کے باوجود لکھنے والے کو آج تک اپنے خیالات پر اصرار ہے، اور کتاب کے ایڈیشن برابر شائع ہورہے ہیں۔

بیروت میں منعقد ہونے والے ایک سیمینار میں پیش کئے جانے والے ایک مقالہ میں انھوں نے یہ الفاظ تک لکھے ہیں:

> ''اللہ'' ایک عربی معبود ہے، اس نے اپنے لئے گھر اسلام کی آمد سے پہلے ہی عرب میں بنایا تھا، اسلام عربی ہے اس لئے اس کے نازل کرنے والے کو بھی ہم کہیں گے کہ وہ عربی ہے۔''

درحقیقت یہ وہی نغمہ ہے جو سر ولیم میور اور مونٹگمری واٹ وغیرہ مستشرقین نے اسلام کو ایک علاقائی دین قرار دینے کے لئے گایا ہے اور اس بات پر زور دیا ہے کہ محمد ﷺ نے صرف عربوں کو ہی دین کی دعوت پیش کی ہے، اس طرح کے لوگ بظاہر حضور کی تعریف کرتے ہیں اور آپ کے لئے قائد، کامیاب عرب لیڈر وغیرہ استعمال کرتے ہیں، لیکن ان کا منشا یہ ہوتا ہے کہ حضور ﷺ کے بنیادی اور جوہری رسالت کا اقرار نہ کریں اور ان عام قائدین و مصلحین کے زمرہ میں شمار کریں۔

یہ دعوی کہ ''اللہ'' ایک عربی معبود ہے یہ بھی مستشرقین کے ذہن کا پیدا کردہ نکتہ ہے، چنانچہ ان میں سے بعض نے لفظ ''اللہ'' اور ''الرحمٰن'' کے بارے میں طرح طرح کے افسانے گھڑ رکھے ہیں۔

افسوس کی بات یہ ہے کہ ان مخاطبین اسلام کے خیالات کو عرب دانشور اور اپنے آپ کو "اسلامی مفکرین" کی صف میں شمار کرنے والے طوطے کی طرح دہرائیں اور اسلام کی صورت کو مسخ کرنے کی کوشش کریں۔

اسلامی عقیدہ کا ایک بنیادی حصہ یہ ہے کہ اسلام آخری اور ہمیشہ رہنے والا دین ہے اور حضور اکرم ﷺ کی بعثت تمام دنیا کے لئے عام ہے اور قرآن رہتی دنیا تک کے لئے آسمانی ہدایت نامہ ہے جس کی پابندی تمام دنیا کے لئے لازمی ہے۔

یہ ایک ایسی حقیقت ہے جس کے بارے میں خود مسلمانوں کے مختلف فرقوں میں کبھی کوئی اختلاف پیدا نہیں ہوا اور جس کا اقرار ان لوگوں نے بھی کیا ہے جن کو اسلامی تعلیمات صحیح طور پر جاننے کی توفیق ہوئی ہے اور انھوں نے قرآن اور اسلامی تعلیمات کو اپنی تحقیق کا موضوع غیر مسلم ہونے کے باوجود حقیقت تک پہنچنے کے جذبہ سے بنایا ہے اور تعصب نے ان کو بالکل اندھا نہیں بنا دیا ہے، چنانچہ مشہور مستشرقین سر ٹامس آرنلڈ اپنی شہرۂ آفاق کتاب "پریچنگ آف اسلام" میں جواب سے پچاس سال پہلے لکھی گئی تھی کھل کر اس حقیقت کا اعتراف کیا ہے کہ اسلام ایک عالمی دین ہے اور ان مستشرقین کے رویہ پر حیرت کا اظہار کیا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ اسلام محض عربوں کا مذہب ہے، اس سلسلہ میں انھوں نے جو دلائل دیئے ہیں ان میں ایک یہ ہے کہ قرآن کریم کی وہ آیات جن سے اس کے عالمی اور ہمہ گیر دین ہونے کا ثبوت ملتا ہے وہ مکہ میں اور اسلامی دعوت کے آغاز میں نازل ہوئی ہیں، جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اسلام کے بارے میں یہ کہنا غلط ہے کہ وہ محض جزیرۂ عرب کے لئے مخصوص دین تھا اور کامیابی کے ساتھ اس کا اس خطہ میں تجربہ کرنے کے بعد دوسرے علاقوں میں اس کی تبلیغ شروع کی گئی۔

دوسری دلیل آرنلڈ نے یہ دی ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے اپنی زندگی ہی میں دنیا کے مختلف بادشاہوں کے نام دعوتی پیغام یا خطوط ارسال کئے تھے جن میں روم اور فارس کے حکام بھی شامل تھے جو اس بات کا ثبوت ہے کہ اسلام کی دعوت تمام دنیا کے لئے عام ہے، کسی ایک خطہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔

قرآن کو پڑھنے والا کوئی بھی شخص جس نے اپنی بصیرت کھو نہ دی ہو قرآن کریم میں آپ کی رسالت کے عام ہونے کے بارے میں ان قرآنی آیات کو نظر انداز کر کے اپنی غفلت و جہالت کا ثبوت دینے کی جرأت نہیں کر سکتا جن میں واضح طور پر تمام انسانوں کو خطاب کر کے یہ کہا گیا ہے:

> ”آپ کہہ دیجئے کہ اے لوگو! بے شک میں تم سبھوں کی طرف بھیجا ہوا خدا کا رسول ہوں“۔ (الاعراف:۱۸۵)

ایک دوسرے موقع پر ارشاد فرمایا گیا:

> ”میں نے آپ کو (تمام ہی انسانوں کے لئے) بشیر ونذیر بنا کر بھیجا ہے“۔ (الفرقان:۵٦)

سورۃ القلم میں ہے:

> ”وہ (قرآن) تمام کائنات کے لئے ذکر (نامہ ہدایت) ہی تو ہے۔“ (القلم:۵۲)

یہ بھی فرمایا گیا ہے کہ:

> ”ہم نے آپ کو تمام انسانوں کے لئے رحمت بنا کر بھیجا ہے۔“ (الانبیاء:۱۰۷)

ایک اور موقع پر ارشاد فرمایا گیا ہے:

''بہت ہی بلند ہے وہ ذات جس نے اپنے بندہ پر فرقان (حق
وباطل میں فرق کرنے والا ہدایت نامہ) نازل کیا تا کہ وہ تمام
جہانوں کے لئے عذاب آخرت سے ڈرانے والا ہو۔''

(الفرقان:۱)

ان کے علاوہ دسوں آیات ہیں جن میں نہایت وضاحت کے ساتھ اظہار کیا گیا ہے کہ آپ کی رسالت تمام جہانوں اور جن وانس سبھی کے لئے عام ہے، قرآن نے جہاں کہیں بھی خطاب کیا ہے وہاں ''اے لوگو'' یا ''اے ایمان والو'' کے لفظ سے خطاب کیا ہے، کہیں بھی ''اے عربو'' یا ''اے عرب قومیت کے علمبردارو'' کے لفظ سے خطاب نہیں کیا گیا ہے۔

اس کے علاوہ قرآن، یہود ونصاریٰ سبھی کو حضور ﷺ کی نبوت پر ایمان لانے اور قرآن کو خدا کی آخری کتاب ماننے کی دعوت دیتا ہے اور صراحت کے ساتھ یہ کہتا ہے کہ اسلام کے علاوہ اب کوئی دوسرا دین خداوند قدوس کے نزدیک مقبول نہیں ہے۔

ان تمام حقائق سے آنکھیں بند کر کے عرب قومیت کی پرستش کرنے والا شخص جو اپنے اندر کھل کر اسلام سے براءت ظاہر کرنے کی جرأت بھی نہیں پاتا، یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اسلام محض ایک علاقائی مذہب ہے اور حضور ﷺ کی رسالت عام نہیں ہے، بلکہ محض عرب قوم کے ساتھ مخصوص ہے، ظاہر ہے کہ یہ کھلے طور پر اعلان کفر کے مقابلہ میں زیادہ سنگین جرم ہے، کیونکہ ایسا دعویٰ کرنے والے شخص کے پیش نظر دشمنان اسلام کے اس نقطۂ نظر کو اختیار کرنے اور بار بار مختلف پیرایہ میں اس کی تبلیغ کرتے رہنے کا مقصد ایک طرف تو یہ ہے کہ اسلام کو ایک ازکار رفتہ

دین ثابت کیا جائے جس نے تاریخ کے ایک خاص مرحلہ میں عربوں میں کچھ اصلاحات کیں اور اب اس کا دور ختم ہو گیا ہے۔

دوسرے یہ کہنا ہے کہ حضور اقدس ﷺ کی نبوت ایک خاص مرحلہ کے لئے تھی اور اس کا تعلق ایک خاص قوم سے تھا، دوسرے لفظوں میں دوسری قوموں کے لئے دوسرے پیغام کی ضرورت ہے اور ظاہر ہے کہ یہ "ختم نبوت" کے انکار کے مرادف ہے۔

حالانکہ حضور اقدس ﷺ کو "قرآن" نے خاتم النبیین" کہا ہے اور خود آپ کا ارشاد مبارک ہے:

"پہلے زمانہ میں پیغمبر کسی ایک قوم کے لئے آیا کرتے تھے اور
مجھے تمام انسانوں کی طرف پیغمبر بنا کر بھیجا گیا ہے۔"

اسلام کی عالمیت کا انکار کر کے اسے محض جزیرۂ عرب کے ساتھ مخصوص دین قرار دینے والے محض اسلام ہی نہیں، بلکہ خود عربی علوم وفنون اور عرب ثقافت وتہذیب کے ساتھ بھی سخت خیانت کا ارتکاب کر رہے ہیں، کیونکہ یہ اسلام ہی کا فیض تھا کہ دنیا کی تمام قومیں محض قرآن وحدیث ہی نہیں عربی زبان وادب، صرف ونحو، لغت، معانی وبلاغت کی خدمت کے لئے مسخر ہو گئیں۔

علامہ ابن خلدون نے اپنی تاریخ کے شہرۂ آفاق مقدمہ میں ایک مستقل باب اس عنوان سے لکھا ہے کہ "اسلامی علوم کے بیشتر حاملین اہل عجم میں" اور اپنے مخصوص فلسفیانہ انداز پر اس کا انھوں نے جائزہ لیا ہے کہ عربی، نحو وصرف، اور لغت کی تدوین تک کا سہرا بھی انہیں لوگوں کے سر ہے جو نسلاً غیر عرب تھے، اور اس کے مختلف وجوہ واسباب لکھنے کے ساتھ انھوں نے اس حدیث کا بھی حوالہ دیا

ہے جس میں آپ ﷺ نے ایک دن حضرت سلمان فارسیؓ کی طرف اشارہ کر کے فرمایا تھا کہ:

"اگر علم ثریا کی بلندی پر بھی ہو تو اس کی قوم کے بعض افراد اسے پالیں گے"

غیر عربوں کو دینی علوم اور عربی زبان وادب سے وابستہ کرنے والی اگر کوئی چیز ہے تو وہی اسلام کا آفاقی عقیدہ ہے، بخاریؒ، ترمذیؒ، سجستانیؒ، زمخشریؒ، جرجانیؒ، غزالیؒ، سیبویہؒ وابن منظور افریقی جیسے ہزاروں علماء کو اگر عربی علوم کی تاریخ سے نکال دیا جائے تو کیا چیز باقی رہ جاتی ہے جس پر "عرب قومیت" کی پرستش کے جذبہ سے اسلام کی آفاقیت کا انکار کرنے والے یہ بے مغز لوگ فخر کر سکتے ہیں؟

اسلام کی وجہ سے عرب اور غیر عرب سب کی عزت ہے، اس سے ہٹ کر عزت کے خواہاں اسلام کا تو کچھ نہیں بگاڑ سکتے البتہ اپنی ذلت کا سامان ضرور کر رہے ہیں۔

آج گلوبلائزیشن کے نظریہ ومنصوبہ سے زیادہ بہتر و مستحکم تصور اسلام کی عالمگیریت و آفاقیت کا ہے جس میں تمام تہذیبوں، قوموں، ثقافتوں کو سمو لینے اور وحدت میں پرو لینے، ہر سطح پر عدل قائم کرنے اور ہر نوع کے ظلم سے محفوظ رکھنے کا ایسا طاقتور نظم ہے جسے کھلی آنکھوں سے دیکھ کر شہادت دی جاتی رہی ہے۔

☆☆☆

احکام شریعت کے مصادر

اصولِ فقہ کے ذیلی مباحث میں ایک عنوان "احکامِ شریعت کے مقاصد اور اس کے مدارج" کا بھی آتا ہے، موضوع کی اہمیت اور طبعی ترتیب کا تقاضا تھا کہ اس کو تمام اصولی موضوعات ومباحث کی تمہید قرار دیا جاتا، یا کم از کم اصولِ اربعہ، کتاب، سنت، اجماع اور قیاس میں سے اصل رابع، یعنی قیاس کے مباحث کی ابتداء اس سے ہوتی، تاکہ وہ مقاصد ومصالح جو شرعی احکام میں ملحوظ رکھے گئے ہیں ان پر روشنی پہلے پڑتی اور متعلقہ مسائل کو سمجھنے میں اس سے مدد ملتی۔ لیکن اصولِ فقہ کے ماہرین اس موضوع کو ایک ذیلی وضمنی بحث کے طور پر غالباً اس لئے ذکر کرتے ہیں کہ نصوص میں ان مقاصد کا ذکر یک جا طور پر اور صراحت کے ساتھ کہیں نہیں ملتا، حالانکہ ان کا معتبر ہونا اور احکامِ شریعت کا ان کے گرد دائر ہونا ایک ایسی حقیقت ہے جس کا انکار نہیں کیا جاسکتا اور یہ بات نصوص یعنی قرآنی آیات واحادیث کے استقراء اور تتبع سے ثابت ہے۔

نامور اصولی عالم علامہ شاطبیؒ نے اپنی کتاب "الموافقات" میں جو اصولِ فقہ اور اسرار شریعت کی جامع کتاب ہے، اس موضوع پر بہت زیادہ تفصیل سے روشنی ڈالی ہے، انہوں نے خود ہی یہ سوال قائم کیا ہے کہ جب یہ حقیقت ہے کہ احکام شریعت میں مقاصد ومصالح کا لحاظ رکھا گیا ہے اور تمام احکام ضروری، حاجی ادت

تحسینی مصالح کے گرد دائر ہیں تو پھر اس کا ثبوت تو قطعی دلیل سے ہونا چاہئے، کیوں کہ یہ مقاصد تو شریعت کی روح اور بنیادی اصول کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اس سوال کا جواب دیتے ہوئے، انہوں نے لکھا ہے کہ دراصل شرعی احکام پر تفصیلی نظر ڈالنے سے ان مقاصد کے ملحوظ ہونے کا یقین اسی طرح ہوتا ہے، جس طرح کہ لوگوں کو حاتم کی سخاوت کا یقین ہے، شرعی نصوص کے عموم وخصوص، مطلق ومقید جو نہایت اور دوسرے قرائن سب اس کی تائید کرتے ہیں کہ شریعت میں ان مقاصد کی رعایت رکھی گئی ہے اور تمام تر شرعی احکام کی بنیاد انہیں مقاصد اور کلیات واصول پر ہے، اور یہ علم استقرائی ہونے کے باوجود اسی طرح کا یقینی ہے، جس طرح کہ قدرِ مشترک کے تواتر سے یقینی علم حاصل ہوا کرتا ہے، اس لئے کہا جاسکتا ہے کہ اس کے ثبوت میں ایک نہیں بہت سے دلائل ہیں، اور ان مقاصد کے واقعیت ہر شک وشبہ سے بالاتر ہے۔(۱)

انسان کو اللہ تعالیٰ نے عقل کی دولت سے نوازا ہے، اور اس کا یہ امتیاز ہی اس کی تکلیف کا مدار اور شرعی احکام کا مخاطب ومکلّف ہونے کی بنیاد ہے، اور ہمارا عقیدہ ہے کہ باری تعالیٰ حکیم ہے، اور حکیم کا کوئی فعل حکمت ومصلحت سے خالی نہیں ہوتا اور وہ رؤف ورحیم بھی ہے، اس لئے اس کے ہر فرمان میں انسان کی سعادت اور اس کی بھلائی بھی ملحوظ رکھی گئی ہے۔ شریعت کے عمومی نصوص سے اس کی نشاندہی ہوتی ہے۔ حضور اکرم ﷺ کے بارے میں فرمایا گیا ہے کہ:--وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ۔ (ہم نے آپ ﷺ کو ساری کائنات کے لئے رحمت ہی بنا کر بھیجا ہے)

---

(۱) تفصیلی جواب کے لئے دیکھئے: الموافقات، جلد ۲، صفحہ ۳۴ تا ۳٦۔

عام دینی احکام کے بارے میں ارشاد فرمایا گیا ہے کہ:

مَا يُرِيْدُ اللّٰهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ وَلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَيُتِمَّ نِعْمَتَه عَلَيْكُمْ	اللہ تعالیٰ یہ نہیں چاہتا کہ دین میں تم پر تنگی پیدا کرے، لیکن وہ چاہتا ہے کہ تم کو پاک کرے اور تم پر اپنی نعمتوں کو مکمل کر دے۔

نماز کے بارے میں کہا گیا کہ:

ان الصلاة تنهى عن الفحشاء و المنكر	بے شک نماز بے حیائی کی باتوں اور منکرات سے روکتی ہے۔

روزہ کی فرضیت کے مقصد کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا گیا ہے کہ:

كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون	تم پر روزہ اسی طرح فرض کیا گیا ہے، جس طرح کہ تم سے پہلے لوگوں پر، تا کہ تم پرہیز گار بن جاؤ۔

قصاص کی مشروعیت کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا گیا ہے کہ:

ولكم في القصاص حياة يا اولى الالباب	اور تمہارے لئے قصاص میں زندگی ہے، اے عقل والو!

یہ اور اس طرح کی سینکڑوں آیات اور احادیث ایسی ہیں جن میں واضح طور پر ان مقاصد کی طرف اشارہ کیا گیا، جو شرعی احکام میں ملحوظ رکھے گئے ہیں، اور ان "مصالح" کی نشان دہی کی گئی ہے، جن کا روبہ عمل لانا ان احکام کا مقصود ہے۔

"مقاصد شریعت" کا جاننا ہر شخص کے لئے ضروری اور مفید ہے، شرعی حکم کے ساتھ اگر اس کی مصلحت وحکمت بھی معلوم ہو تو آدمی کے یقین میں اضافہ اور

ایمان میں تازگی پیدا ہوتی ہے، اور علم الیقین کے بعد حق الیقین کا درجہ حاصل ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ امام غزالیؒ، علامہ عزالدینؒ، ابن عبدالسلامؒ، علامہ ابن القیمؒ، علامہ شاطبیؒ اور حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ، حضرت مولانا محمد قاسم نانوتویؒ سب نے اسرار شریعت کو اپنا موضوع بنایا اور شرعی احکام کی لم اور حکمت سے روشناس کرنے کی کوشش فرمائی ہے۔

علماء مجتہدین کے لئے اصول وکلیات پر نظر اور شریعت کے مقاصد کو جاننا اور بھی ضروری ہے، تاکہ وہ نئے مسائل میں ان مقاصد سے رہنمائی حاصل کرسکیں اور ان نصوص میں جو بظاہر متعارض نظر آتی ہوں، تطبیق دے سکیں، اور کسی جزئیہ کا حکم تلاش کرنے میں شریعت کے عمومی مصالح اور مزاج ومقاصد کو فراموش کرکے غلطی کا ارتکاب نہ کر بیٹھیں۔

جہاں تک اس فرسودہ اشکال کا تعلق ہے کہ باری تعالیٰ کے افعال معلل بالا غراض ہیں یا نہیں؟ اور ان مقاصد ومصالح پر زور دینے میں خدا کی ذات کی طرف نقص کا انتساب تو لازم نہیں آئے گا؟ تو یہ بحث اصولِ فقہ کی نہیں علم کلام کی ہے۔ امام رازیؒ نے گو کہ یہ دعویٰ کیا ہے کہ باری تعالیٰ کے احکام بھی اسی طرح ''معلل بالعلۃ'' نہیں ہیں، جس طرح کہ اس کے افعال معلل بالاغراض نہیں ہیں۔ لیکن ان کی یہ بات قابلِ تسلیم نہیں ہے اور جیسا کہ محقق ابن الہمام نے لکھا ہے کہ اکثر فقہائے متاخرین نے اس پر اتفاق کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے احکام میں بندوں کے مصالح کی رعایت ملحوظ رکھی گئی ہے (۱)

شاعرہ اور ارباب ظواہر اگرچہ اس کے قائل ہیں کہ باری تعالیٰ ایسا حکم دے

---

(۱) التحریر، جلد......۳، صفحہ......۳۰۶

سکتا ہے جس کی کوئی مصلحت نہ ہو، لیکن وہ بھی اس بات پر زور دیتے ہیں کہ عملاً جو احکام دیئے گئے ہیں، ان میں مصلحت پائی جاتی ہے

احناف اور شوافع میں سے جو لوگ مصالح کو ہی احکام کی علت قرار دیتے ہیں، وہ اس کی توجیہہ کرتے ہیں کہ علت سے مراد حکم کی علامت ہے، ایسی علت نہیں ہے جو خدا کو اس پر ابھارنے والی ہو کہ وہ یہی حکم دے دوسرا نہ دے۔

جن حضرات نے مصالح کو ہی علت قرار دیا ہے، ان کا کہنا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے حق میں رحیم ہے، وہ شر و فساد کو دور کرتا اور بندوں کی راحت کے لے حرج اور تنگی کے اسباب کو ختم کرتا ہے، اس لئے اس کا حکم مصلحت سے خالی نہیں ہو سکتا۔ حاصل یہ ہے کہ جس طرح یہ بات زیبا نہیں ہے کہ خدا کے اوپر کوئی بات لازم و واجب کی جائے، اسی طرح یہ بات بھی نامناسب ہے کہ اس کے فعل کو بے مقصد اور عبث قرار دیا جائے، چنانچہ معتزلہ اور اربابِ ظواہر دونوں ہی افراط و تفریط کا شکار ہیں اور صحیح نقطہ نظر وہی ہے، جس کی تائید محقق ابن الہمام اور دوسرے فقہاء نے کی ہے۔ علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرمایا کرتے تھے کہ باری تعالیٰ کے افعال کو معلل بالاغراض کے بجائے معلل بالغایات کہنا چاہئے۔ (۱) اور یہاں ہماری گفتگو کا محور تکوینی افعال نہیں، بلکہ تشریعی احکام ہیں۔

---

(۱) فیض الباری کے مقدمہ میں شاہ صاحب کے نقطۂ نظر کی ترجمانی ان لفظوں میں کی گئی ہے: ذکر الشیخ ابن الهمام فی التحریری : ان الفقهائو الحدثین اجمعوا علی ان افعاله تعالیٰ معللة بالاغراض والادحل فیه للاستکمال فان کما لیة هی التی استوجبت ان ترتب علی افعاله تلک الاغراض نذاته تعالیٰ لا تخلو فی مرتبة من المراتب عن الکمال ، والصفات من فروع الذات کما یقول ابن الهمام و هو تعبیر بدیع والانسب عندی ان تترک لفظ الاغراض و ان افعاله تعالیٰ معللة بالغایات (فیض الباری جلد ۱ صفحه)

بہر صورت لفظی نزاع خواہ جو بھی قائم کیا جائے، لیکن نصوص کی تعلیل ایک امر واقعہ ہے اور قیاس کے تمام تر مباحث اسی پر قائم ہیں، اسی لئے علماء متاخرین نے تعلیل الاحکام کے موضوع پر مستقل کتابیں لکھی ہیں، جن میں ڈاکٹر محمد مصطفیٰ شلبی کی کتاب "تعلیل الاحکام" قابلِ ذکر ہے۔ انہوں نے بھی ماتریدیہ کی رائے کو اس بارے میں معتدل اور افراط وتفریط سے پاک قرار دیا ہے۔

وہ مصالح جن کو بروئے کار لانا شریعت میں ملحوظ رکھا گیا ہے، یا وہ مقاصد جن کو شرعی احکام سے شارع نے پورا کرنا چاہا ہے، علمائے اصول نے استقراء اور تتبع کے بعد ان کی تین قسمیں کی ہیں، یا ان کے تین مدارج متعین کئے ہیں:

(۱) ضروری (۲) حاجتی (۳) تحسینی

۱۔ ضروری مصالح

اس سے مراد وہ امور ہیں، جن پر انسان کی دینی اور دنیوی زندگی موقوف ہے اور جن میں خلل واقع ہونے سے نہ صرف انسان کی دنیوی زندگی فساد اور انتشار کا شکار ہوتی ہے، بلکہ آخرت کی زندگی بھی بگڑتی ہے اور ثواب وراحت کے بجائے آدمی عذاب ومصیبت کا مستحق بن جاتا ہے۔

ضروری مصالح کے ذیل میں پانچ چیزوں کی حفاظت شریعت کا مطمحِ نظر اور شرعی احکام کا مقصود و مدعا ہے، اور انہیں پانچوں کلیات و اصول کی حفاظت سے انسان کی دنیوی زندگی کی سلامتی بھی وابستہ ہے اور آخرت میں فوز و فلاح اور سعادت وکامرانی بھی اور وہ درجہ بدرجہ اس طرح ہیں:

(۱) دان کی حفاظت (۲) جان کی حفاظت (۳) عقل کی حفاظت (۴) نسل کی حفاظت (۵) مال کی حفاظت

۱__ **دین کی حفاظت :** اللہ تعالیٰ نے انسان کے صلاح وفلاح کے لئے دین نازل فرمایا اور انسان کی قوت نظری اور عملی دونوں کی تکمیل کے لئے صحیح عقیدہ اور عبادت کی تلقین کی اور یہ بات فرض کی کہ آدمی سچے دین سے وابستہ رہے، اور دین کی حفاظت کی خاطر جہاد فرض کیا، غلط افکار وعقیدہ کی ترویج کی ممانعت کی، ارتداد کی سزا متعین کی اور دین حق سے پھر جانے پر عقوبت رکھی ہے گو کہ اصولی حیثیت سے فکر وعقیدہ کی آزادی دی ہے، لیکن جب یہ آزادی دین حق کی راہ میں رکاوٹ بننے لگے تو پھر فساد دین کے سدباب کا حکم دیا۔

۲__ **جان کی حفاظت :** اس کرہ ارض پر اللہ لٰی نے انسان کو پیدا کیا اور توالد وتناسل کے سلسلہ اور نسلِ انسانی کے وجود اور اس کی بقا اور استمرار کے لئے نکاح کو مشروع قرار دیا ہے، کھانا پانی اور لباس کی وہ مقدار جو جان کی حفاظت کے لئے ضروری ہو اس کے استعمال کو ضروری قرار دیا، دوسری طرف انسانی جان کو پیش آنے والے خطرات سے باز رہنے کی تلقین کی ہے، خودکشی کو حرام کیا ہے، قتل نفس کی سزا رکھی ہے اور قصاص، دیت اور کفارہ وغیرہ متعین کئے ہیں، تاکہ انسانی جان کی حفاظت کی جا سکے۔

۳__ **عقل کی حفاظت :** عقل اللہ تعالیٰ کی ایسی نعمت ہے، جو انسان کو بہت سی دوسری مخلوقات پر امتیاز بخشتی ہے اور وہی اس کے احکامِ شریعت کے مکلّف ہونے کی بنا بھی ہے، شریعت نے عقل کی حفاظت کی تلقین کی ہے اور اس میں بالیدگی کے لئے علم کو ضروری قرار دیا ہے ادر ہر اس چیز سے روکا ہے، جو انسان کی عقل کو کمزور کرے، یا زائل کر دے، چنانچہ شراب کو حرام قرار دیا گیا اور جو شخص

شراب پی کر اپنی عقل کو زائل کر کے جرم کا ارتکاب کرے اس کی حد متعین کی اور اس کے لئے کوڑوں کی سزا طے کی ہے۔

۴__ نسل کی حفاظت: نسل انسانی کی حفاظت کی خاطر ایک طرف نکاح کو مشروع قرار دیا ہے تو دوسری طرف نسب کے اختلاط سے بچانے اور عداوت و دشمنی سے روکنے کے لئے زنا کو حرام قرار دیا ہے، اسی طرح حد قذف متعین کی تا کہ معاشرہ میں بے حیائی کی باتیں نہ پھیلیں اور نسل انسانی شک وشبہ کا شکار نہ ہو اور انسانی جان کی طرح اس کی نسل بھی محفوظ رہے۔

۵__ مال کی حفاظت: مال بھی اللہ تعالیٰ کی ایک عظیم نعمت ہے۔ انسان کی زندگی کا قیام ونظام اسی سے وابستہ ہے، اسی لئے اللہ تعالیٰ نے ایک طرف مال کمانے کی اجازت دی اور اس کے لئے جدوجہد اور سعی کا حکم دیا تو دوسری طرف بیع وشراء اور اجارہ وعاریت وغیرہ ومشروع قرار دیا، تا کہ مال کے حصول کی جائز راہیں کھلی رہیں اور سود، دھوکہ دہی وفریب کے ذریعہ مال کے حصول کو ناجائز قرار دیا، اسی طرح چوری، غصب اور ڈاکہ زنی وغیرہ کو حرام قرار دیا اور چور کی سزا قطع ید رکھی، تا کہ مال کی حفاظت کا فیضہ انجام دیا جا سکے۔

یہ پانچوں امور ان اصول وکلیات میں سے ہیں جو دینِ حق کے بنیاد مقاصد قار ردے گئے ہیں، اور دنیا کی دوسری شریعتوں اور صالح قوانین میں بھی کسی نہ کسی حد تک ان امور کی رعایت رکھی گئی ہے، لیکن جس جامعیت کے ساتھ اسلام نے ان امور کی حفاظت پر زور دیا ہے اور اس کے لئے قوانین وضع کئے ہیں وہ اس کا ہی امتیاز ہے۔

یہ بات بھی ذہن میں رکھنی چاہیئے کہ انسان کا اس دنیا میں وجود محض اس لئے کہ اس کی جان کی حفاظت کی جائے، یا اس کی عقل اور مال کی حفاظت کی جائے

ایک فعلِ عبث ہے، چنانچہ یہ چیزیں اسلام میں آخرت کی زندگی سے مربوط ہیں، انسان کا وجود اس کائنات میں اس لئے مطلوب ہے کہ ــــ وہ خدا کی عبودیت کا حق ادا کرے اور آخرت کی زندگی کی سعادت کے لئے خود کو تیار کرے، البتہ جب تک وہ اس دنیا میں رہے اس وقت تک اس کی جان، مال، عزت اور عقل سب کی حفاظت کی ضمانت ان شرعی احکام میں مضمر ہے، جو اسلام نے دئے ہیں۔

یہ بات بھی قابلِ لحاظ ہے کہ ان پانچوں اصولوں میں جو زیادہ اہم ہو اس کی خاطر اس سے کم تر اصولوں کو قربان کیا جائے گا، مثلاً اگر دین کی حفاظت کی خاطر جان دینے کی ضرورت ہو تو اس میں دریغ نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر کسی کا مال لے کر کھا لینے سے جان کی حفاظت ممکن ہو تو جان کی حرمت کو مال کی حرمت پر مقدم رکھا جائے گا۔

محرمِ اسرارِ شریعت امام غزالیؒ فرماتے ہیں:

و مقصود الشرع من الخلق خمسة و هو أن يحفظ عليهم دينهم و نفسهم و عقلهم و نسلهم و مالهم فكل ما تيضمن حفظ هذه الاصول الخمسة فهو مصلحة و كل ما يفوت هذه الاصول فهو مفسدة و دفعها مصلحة۔

خلق کے بارے میں شریعت کے مقاصد پانچ ہیں اور وہ یہ ہیں کہ اس کے دین، اس کی جان، اس کی عقل، اس کی نسل اور اس کے مال کی حفاظت کی جائے، پس ہر وہ بات جو ان اصولِ خمسہ کی حفاظت کی ضامن ہو وہ "مصلحت" قرار پائے گی، اور ہر وہ چیز جو ان پانچوں امور کی حفاظت میں مخل ہو وہ "مفسد" قرار پائے گی اور اس کا ازالہ "مصلحت" ہوگا۔

پھر فرماتے ہیں:

و هذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبه الضرورات فهي أقوى المراتب في المصالح و مثاله قضاء الشرع بقتل الكافر المضل و عقوبة المبتدع الداعي إلى بدعة فإن هذا يفوت على الخلق دينهم و قضاءه بايجاب القصاص إذبه حفظ النفوس ، و ايجاب حد الشرب إذبه حفظ العقول التي هي ملاک التكليف و ايجاب حد الزنا اذبه حفظ النسل و الانساب و ايجاب زجر الغصاب السرقاة اذبه يحصل حفظ الاموال التي هي معاش الخلق و هم مضطرون اليها ۔ و تحريم هذه الاصول الخمسه والزجر عنها يستحيل ان لا تشمل عليه ملة من الملل و شريعة من الشرائع التي

ان پانچ اصول کی حفاظت ضروریات میں سے ہی، جو مصالح کا سب سے قوی ترین درجہ ہے اور اس کی مثال یہ ہے کہ شریعت نے ایسے کافر کے قتل کا حکم دیا ہے، جس کا کفر دوسروں تک متعدی ہو ۔ طرح ایسے بدعتی کی سرزنش کا حکم دیا ہے جو اپنی بدعت کی طرف لوگوں کو دعوت دے، کیوں کہ اس سے خلق دین کی حفاظت کا مقصد متاثر ہوتا ہے اور شریعت نے قصاص کا حکم دیا ہے، کیوں کہ اس کے ذریعہ جان کی حفاظت ممکن ہے، اور شراب پینے کی حد متعین کی ہے کہ عقول کی حفاظت کی جاسکے ، جو انسان کی تکلیف کا مدار ہے ___ اور حد زنا متعین کی تا کہ اس کے ذریعہ نسل اور نسب کی حفاظت کی جاسکے ، اور چوروں اور غاصبوں کی سزا متعین کی ہے، تا کہ لوگوں کے مال کی حفاظت کی جاسکے، جس سے خلق کا معاش

ارید بھا اصلاح الخلق۔(۱)	وابستہ ہے، اور لوگوں کو اس کی احتیاج
(المستصفی الغزالی ، جلد ۱ ،	ہے ــــ یہ پانچوں ایسے امور ہیں جن
صفحہ ۲۸۷ تا ۲۸۸)	کی حفاظت کا خیال نہ رکھنا کسی ایسی
	ملت و شریعت میں ممکن نہیں جو خلق کی
	اصلاح کے لئے نازل کی گئی ہو۔

۲ ــــ حاجیاتی مصالح

شریعت کے مقاصد و مصالح کا دوسرا درجہ یہ ہے کہ انسانی زندگی سے تنگی اور مشقت کو دور کیا جائے گویا ان مصالح و تحقق پر دنیوی و اخروی زندگی موقوف تو نہیں ہے، لیکن دفع حرج و مشقت کے لئے ان کی رعایت ضروری ہے، مثال کے طور پر سفر میں نماز کو قصر کے ساتھ پڑھنے کی اجازت۔ اسی طرح رمضان میں مریض اور مسافر کے لئے روزہ نہ رکھنے کی اجازت، یا قیام پر قدرت نہ رکھنے والے شخص کے لئے اس بات کی اجازت کہ وہ بیٹھ کر نماز ادا کرے، حیض و نفاس میں مبتلا عورت کے لئے نماز نہ پڑھنے کی تاکید اور سفر و حضر میں خف پر مسح کرنے کی اجازت وغیرہ ایسے احکام ہیں جو شرعی مقاصد و مصالح کی اس دوسری قسم کے ذیل میں آتے ہیں۔

اسی طرح قرض لین دین کی اجازت، کسی دوسرے کی طرف سے حقوق کے بارے میں ضامن و کفیل بننے کی اجامت، ضرورت پڑنے پر بیع کو فسخ کرنے اور نکاح کے رشتہ کو طلاق کے ذریعہ ختم کرنے کی اجازت بھی اسی ذیل میں آتی ہے، جیسا کہ حدود و عقوبات کے مسائل میں مقتول کے ولی کو اس بات کا حق کہ وہ قصاص معاف کردے، یا دیت میں تخفیف کردے، یا بعض حالات میں دیت کا بجائے

(۱) المستصفی الغزالی، جلد ۱، صفحہ ۲۸۷ تا ۲۸۸)

قاتل کے اس کے اقارب وامصدقا عاقلہ پر وجوب۔ یہ ساری چیزیں اسی لئے مشروع کی گئی ہیں، تاکہ حرج اور مشقت کو دور کیا جائے۔

علامہ شاطبی تحریر فرماتے ہیں:

و اما الحاجيات فمنعناها أنها مفتقر اليها من حيث التوسعه و رفع الضيق المؤدى فى الغالب الى الحرج والمشقه اللاحقه بفوت المطلوب فاذا لم تراع دخل على المكلفين على اجمله الحرج والمشقة ولكنه لا يبلغ مبلغ الفساد العادى المتوقع فى المصالح العامه و هى جارية فى العبادات والعادات المعاملات والجنايات ففى العبادات كالرخصص المخففه فاسبه الى لحقوق المشقه بالمرض والسفر و فى العادات كا اباحة الصيد والتمتع بالطيبات مما هو حلال ماكلا و مشربا

''حاجیات'' سے مراد وہ مصالح ہیں، جن کی ضرورت تنگی کو دور کرنے اور حرج و مشقت کو رفع کرنے کے لئے پیش آئے اور اگر ان کی رعایت نہ رکھی جائے تو ملفین کی زندگی مشقت کی وجہ سے دوبھر ہو جائے، لیکن اس طرح کا فساد متصور نہ ہو جو ضروری مصالح کو نظر انداز کرنے سے برپا ہوتا ہے، ''حاجیات'' کا خانہ بھی عبادات، عادات، معاملات اور جنایات سب کو عام ہے، چنانچہ عبادات میں اس کی مثال وہ رخصتیں ہیں جو مشقت لاحق ہونے کے اندیشہ سے دی گئی ہیں، جو مرض، یا سفر کی وجہ سے پیش آتی ہیں ___ اور عادات میں شکار کا حلال ہونا، پاکیزہ اور حلال چیزوں سے ہو یا لباس و

و ملبسا و مسكنا و مركبا ۔ و في العاملات كالقراض والمساقات والسلم و في الجنايات كالقسامة وضرب الديه على العاقله و تضمين الصناع (۱)

مسکن اور سواری وغیرہ سے اور معاملات میں اس کی مثال مضاربت، مساقاہ اور سلم وغیرہ کی اجازت ہے اور جنایات میں قسامت اور عاقلہ پر دیت کا وجوب اور ضائع شدہ مال کی ضمانت وغیرہ اس کی مثال ہے۔

۳۔ تحسینی مصالح

مصالح ومقاصد کا تیسرا درجہ تحسینی اور کمالیاتی مصالح ہیں، جن کی رعایت پر نہ تو زندگی موقوف ہو، اور نہ ان کی عدم رعایت سے حرج اور مشقت ہی کا اندیشہ ہو، بلکہ ان کا تعلق اخلاق و عادات اور زندگی کے آداب سے ہو، یعنی مروت اور عقل انسانی کا تقاضا ہو کہ ان مصالح کا تحقق مستحسن ہے۔ اور فطرت سلیمہ اس کا تقاضا کرتی ہے کہ انسانی معاشرہ میں یہ خصلتیں پائیں جائیں، اور انسانی زندگی ان خوبیوں سے آراستہ ہو، امام غزالیؒ کے بقول:

الرتبة الثالثه مالا يرجع الى ضرورة ولا الى حاجة ولكن يقع موقع التحسين والتزيين والتيسير والمرائد والرعاية احسن المناهجد فى العادات والمعاملات ۔ (۲)

تیسرا درجہ (مصالح کا) جو نہ "ضرورت" کے خانہ میں آتا ہوا اور نہ 'حاجت" کے، لیکن اس کا شمار ان امور میں ہوتا ہو، جس کو تحسین وتزئین کے لئے اختیار کیا جاتا ہے اور عادات و معاملات میں جس کی رعایت مستحسن سمجھا جاتی ہے۔

(۱) المستصفی الغزالی، جلد ۱، صفحہ ۲۸۷ تا ۲۸۸

عبادات میں نفلی نمازیں، نفلی روزے، نفلی صدقات کو اس کی مثال قرار دیا جا سکتا ہے، اسی طرح طہارت، ستر عورت وغیرہ کے حکم کو بھی فقہاء نے اسی ذیل میں شمار کیا ہے، بیع وشراء میں ناپاک چیزوں کی خرید وفروخت کی ممانعت، کھانے پینے میں پاکیزہ چیزوں کا اہتمام اور خبائث سے اجتناب، عقوبات میں لاش کو مثلہ کرنے کی ممانعت اور عورتوں اور بچوں وغیرہ کے قتل سے اجتناب کا حکم بھی اسی ذیل میں آتا ہے۔

علامہ شاطبیؒ مصالح کی اس قسم کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

اما التحسينات فمعناها الا خذ بما يليق من محاسن العادات و تجنب الاحوال المدنسات التى تأنفها العلقول الراجحات و يجمع ذالک قسم مكارم الاخلاق۔ فى العبادات كازالة التحاية و بالجمله الطهارات كلها، و ستر العورة، واخذ الزانية و التقرب بنوافل الخيرات من الصدقات والقربات واشباه ذالک ۔ و فى العادات كآداب الاكل والشرب ومجانبة المآكل النجسات والمشارب المستخبثات والاسراف و	تحسینیات سے مراد اچھی عادتوں کا اختیار کرنا اور ان امور و احوال سے اجتناب ہے، جن کو عقل سلیم ناپسند کرتی ہو اور ان سب کے مجموعہ کو مکارم اخلاق سے تعبیر کیا جا سکتا ہے، عبادت میں اس کی مثال نجاست کا ازالہ اور طہارت اور پاکیزگی کا حصول ہے، ستر عورت، زینت وآرائش اور نفلی عبادتوں اور صدقات کے ذریعہ خدا کا قرب حاصل کرنے کی کوشش وغیرہ، عادات میں کھانے پینے کے آداب، ناپاکی اور خبث چیزوں سے اجتناب، اسراف اور بخل سے پرہیز۔ معاملات میں ناپاک چیزوں کی خرید وفروخت کی ممانعت، پانی اور چارہ کی زائد

الاقتار في المتناولات و في المعاملات كالمتع من بيع النجاسات و فضل الماء واكلاء۔ و في الجنايات كمنع قتل النساء والصبيان والرهبان في الجهاد ۔	مقدار کی فروخت۔ اور جنایات میں عورتوں، بچوں اور راہبوں کے جہاد کے دوران قتل کی ممانعت وغیرہ اس کی مثالیں ہیں۔

(الموافقات ۔ جلد ۲ ، صفحہ ٦)

شریعت کے بعض احکام ایسے ہیں جن کو مذکورہ مدارج ، ''ضروری'' ''حاجی'' اور ''تحسینی'' کے تکملہ اور تتمہ کی حیثیت دی جاسکتی ہے۔ مثال کے طور پر:

قصاص میں مماثلت کا لحاظ حفظ نفس کے مقصد کی تکمیل کے لئے ہے۔ اسی طرح شراب کی تھوڑی سی مقدار کی حرمت حفظ عقل کی مصلحت کا تتمہ ہے، کیوں کہ شراب کی تھوڑی مقدار زیادہ کا خوگر بننے کا ذریعہ بن جاتی ہے۔ اسی طرح اجنبی عورت کو دیکھنے اور اس کے ساتھ خلوت میں بیٹھنے کی ممانعت ہے جو حفظ نسل کے مقصد کی تکمیل کے لئے ہے___ اسی طرح اذان اور جماعت کی مشروعیت اقامتِ دین کی مصلحت کی تکمیل کے لئے ہے، تاکہ دین کا صحیح طور پر ظہور اور اس کی حفاظت کا مقصد پورا ہو سکے۔

اسی طرح غصب کردہ مال کی ضمان میں مماثلت کی قید اور ربا کی حرمت کو حفظِ مال کے مقصد کی تکمیل کے لئے متعین کیا گیا ہے۔

دوسری قسم یعنی حاجیاتی مصالح کی تکمیل کے لئے جو چیزیں مشروع کی گئی ہیں ان میں نکاح میں کفاءت کی رعایت، اسی طرح صغیرہ کے نکاح میں مہر مثل کا

لحاظ اور مجہول کی بیع کی ممانعت اور مشتری کے لئے خیار رؤیت اور خیار شرط وغیرہ کی مشروعیت بھی بیع وشراء کی عمومی مصلحت کا تتمہ اور تکملہ ہے۔

تحسینی مصالح کی تکمیل کے لئے صدقاتِ نافلہ میں پاک مال کا خرچ کرنا، عقیقہ اور قربانی وغیرہ میں افضل ترین جانور کے انتخاب کی تلقین کو اس کی مثال قرار دیا جاسکتا ہے۔

وہ مصالح جن کو ''ضروریات'' میں شمار کیا گیا ہے، وہ بقول امام صاطبیؒ ''اصولِ دین''، ''قواعد شرعیہ'' اور ''کلیاتِ ملت کی حیثیت رکھتی ہیں، چنانچہ ان کو ہر حال میں مقدم رکھا جائے گا۔ مثال کے طور پر اگر ''ضروری'' یا ''حاجی'' مصلحت کا تقاضا ہو تو تحسینی مصلحت کو نظر انداز کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ آپریشن، یا مرض کی تشخیص کی خاطر جس سے جان کی حفاظت وابستہ ہے ستر عورت کی مصلحت کو نظر انداز کیا جائے گا جو کہ تحسینی مصالح میں شمار کیا جاتا ہے۔

اسی طرح ضرورت اور اضطرار کی حالت میں ''میتہ'' کا کھانا حلال ہوگا اور تحسینی مقصد یعنی مطعومات میں سے خبیث چیزوں سے احتراز کی مصلحت کو نظر انداز کیا جائے گا ''بیع سلم'' اور ''استنصاع'' کے جواز کی بناء بھی یہی ہے کہ ''حاجت'' کی خاطر ''تحسینی'' مقصد یعنی مبیع کے وجود کی شرط کو نظر انداز کیا گیا۔

اور ضروریات میں بھی باہم فرق مراتب کا لحاظ ہوگا، دین کی حفاظت کی خاطر جان کی حفاظت کو نظر انداز کیا جائے گا، اسی طرح جان کی حفاظت کی خاطر مال کی حفاظت کی مصلحت کو نظر انداز کیا جائے گا۔ امام غزالیؒ اور بعض دوسرے ائمہ اصول نے نسل کی حفاظت کو عقل کی حفاظت پر مقدم رکھا ہے، جب کہ دوسرے فقہاء کے یہاں ترتیب میں ''عقل''، نسل سے مقدم ہے۔

''مقاصد'' اور'' مصالح'' کی ایک اور تقسیم بھی کی جاتی ہے، کچھ مقاصد ایسے ہیں، جن کا تعلق فرد کی ذات سے ہے اور کچھ مصالح ایسی ہیں جن کا تعلق ساری امت یا جماعتِ مسلمین سے ہے۔

مثال کے طور پر دشمنوں سے ملک کی حفاظت، دین کی حفاظت، قرآنِ کریم کی حفاظت، سنت کی حفاظت، اسی طرح حرمین شریفین کی دشمنوں کے ہاتھ میں چلے جانے سے حفاظت۔ یہ سب کلی مصالح ہیں، جن کی خاطر جزوی مصالح کو نظر انداز کیا جا سکتا ہے۔

علامہ ابن عاشور نے مصالح کی ایک اور تقسیم بھی کی ہے، جس کی رو سے کچھ مصالح تو وہ ہیں جو قطعی ہیں، جن کی نشان دہی خود نصوص سے ہوتی ہے، یا مجموعی طور پر شرعی احکام کے تتبع اور استقراء سے جیسا کہ'' مصالحِ ضروریہ'' یا'' کلیاتِ خمسہ'' کی حفاظت کے بارے میں گذر چکا ہے، یا عقل اس بات کی شہادت دے کہ اس کو ترک کرنے میں امت کو زبردست نقصان کا سامنا کرنا پڑے گا، جیسے حضرت ابوبکرؓ کا یہ فیصلہ کرنا کہ مانعین زکوٰۃ سے قتال کیا جانا ضروری ہے۔

دوسری قسم کی مصالح وہ ہیں جو'' ظنی'' ہیں، اس کی مثال خوف کی وجہ سے حفاظت کے لئے کتے کے پالنے کا جواز ہے، جو دلیلِ ظنی سے ثابت ہے۔

اور تیسری قسم ان مصالح کی ہے جو وہمی ہیں اور ان کا دائرہ بیحد وسیع ہے، اس کی مثال شراب، افیون، ہیروئن، کوکائین اور قات وغیرہ کے بارے میں ان کے استعمال کرنے والوں کا یہ وہم کہ یہ چیزیں مفید اور نشاط آور ہیں۔ شریعت نے اس طرح کی'' وہمی'' مصالح کو نظر انداز کیا ہے اور ان چیزوں کی حرمت کا حکم دیا ہے۔

چند ضروری وضاحتیں

(۱) مقاصد شریعت کے مدارج کے اس طرح پر ذکر سے یہ خیال نہیں ہونا چاہئے کہ وہ چیزیں جو ضروریات میں شمار کی گئی ہیں وہ سب کی سب فرض و واجب کا درجہ رکھتی ہیں اور وہ امور جن کا ذکر کمالیات وتحسینیات کے ذیل میں کیا گیا ہے وہ سب کی سب نفل اور مکروہ کے ذیل میں آئیں گی، بلکہ اس کے برعکس ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ ایک چیز مدارج کے لحاظ سے تو تحسینایات میں شمار ہوئی ہو، لیکن شرعی حکم کے لحاظ سے وہ قطعی حرام ہو، یا واجب ہو، اس لئے کہ ایجاب وتحریم اور اباحت وکراہت وغیرہ علحدہ موضوع ہیں اور مقاصد شریعت اور اس کے مدارج ایک علحدہ بحث ہے اور اس کی تفصیل حکم تکلیفی کے مدارج میں آئے گی، یہاں اس کے ذکر کا موقع نہیں ہے۔ مثال کے طور پر ستر عورت اور طہارت کے مسائل کو یہاں تحسینیات میں شمار کیا گیا ہے، لیکن سب جانتے ہیں کہ ستر عورت کی ایک مقدار فرض ہے اور طہارت بھی جنابت کی حالت میں ضروری ہے، اس کی تقسیم تو مختصر طور پر یوں ہوسکتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا خطاب جس چیز سے متعلق ہو وہاں طلب ''جازم'' ہوگا یا نہیں ہوگا، اگر طلب فعل ہو تو ''واجب'' ہوگا اور اگر طلب ترک فعل ہو تو ''حرام'' ہوگا۔ اور اگر طلب ''غیر جازم'' ہو تو دونوں جانب یا تو برابر ہوں گے تو وہ ''مباح'' ہوگا اور اگر جانب وجود غالب ہو تو ''مندوب'' ہوگا اور اگر جانب عدم غالب ہو تو ''مکروہ'' ہوگا۔ خواہ اس کا تعلق ان امور سے ہو جو مقاصد ومصالح کے لحاظ سے ضروریات میں شمار کئے گئے ہوں، یا ''حاجیات'' میں یا ''کمالیات'' میں۔

(۲) اصول وقواعد ہمیشہ عمومی احوال کو پیش نظر رکھ کر بنائے جاتے ہیں،

بعض جزئیات پر کسی قاعدہ کے کسی خاص وجہ سے منطبق نہ ہونے کی وجہ سے اصل قاعدہ کی جامعیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ مثال کے طور پر عقوبات اس لئے مشروع کی گئیں ہیں کہ جرم کا ارتکاب کرنے والا شخص اپنے جرم سے باز آجائے، لیکن یہ ممکن ہے کہ کسی خاص شخص پر یہ اثر مرتب نہ ہو، چنانچہ قطع ید کے بعد بھی ایک شخص چوری کا ارتکاب کرے یا کوڑوں کی سزا پانے کے بعد بھی ایک شخص زنا سے باز نہ آئے۔

اسی طرح سفر میں قصر صلوٰۃ اور روزے کے افطار کی مشروعیت مشقت کے پیش نظر کی گئی ہے لیکن یہ ممکن ہے کہ بادشاہ وقت یا کسی مرفہ الحال شخص کا سفر اس طرح پر ہو کہ اسے قطعی کوئی مشقت نہ ہو، لیکن اس کی وجہ سے وہ اس رخصت سے فائدہ اٹھانے کے حق سے مرحوم نہیں کیا جائے گا۔

اسی طرح طہارت کی مشروعیت تو نظافت کے لئے کی گئی ہے، لیکن مٹی کے ذریعہ تیمّم کو بھی طہارت کا ذریعہ قرار دیا گیا ہے جس میں بظاہر آلودگی ہے۔

بقول علامہ شاطبیؒ:

فکل هذا غير قادح في اصل المشروعيه لان الامر الكلي اذاثبت كليا فتخلف بعض الجزئيات عن مقتضى الكلي لا يخرجه عن كونه كليا فان حفظ النفوس مشروع و هذا كلي بقصد الشارع اليه ثم شرع القصاص حفظا للنفوس	یہ ساری باتیں اصل مشروعیت کے لئے مضر نہیں ہیں، کیوں کہ کسی امر کلی کے بعض جزئیات کا اگر تحقق نہ ہو تو اس سے اس کی کلیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا، چنانچہ جان کی حفاظت مطلوب و مشروع ہے اور یہ امر کلی ہے، کیوں کہ شارع نے اس کو ضروری قرار دیا ہے، لہذا جان کی حفاظت ہی کی خاطر

فقتل النفس فی القصاص | قصاص میں قتل نفس اس کے منافی
محافظ علیه بالقصد۔ | نہیں ہوگا، کیوں کہ اس کا مقصد
| لوگوں کی جانوں کی حفاظت ہی ہے۔

(۳) جان کی حفاظت شریعت کے بنیادی مقاصد میں سے ایک ہے۔ چنانچہ اگر جان کی حفاظت مال کے اتلاف کے بغیر ممکن نہ ہو تو جان کی حفاظت کو ترجیح دی جائے گی، لیکن اگر جان کی حفاظت کا مقصد دین کو مٹانے کا باعث ہو تو پھر دین کی حفاظت کے مقصد کو ترجیح دی جائے گی، جیسا کہ جہاد کی مشروعیت، اور قتل مرتد کے مسئلہ سے یہ بات واضح ہے۔

اسی طرح اگر جان کی حفاظت سے کئی جانوں کا اتلاف لازم آتا ہو تو پھر کئی جانوں کی حفاظت کی فکر کی جائے گی، چنانچہ اگر کفار کسی مسلمان کو ڈھال بنالیں اور اس کے سوا کوئی چارۂ کار نہ ہو کہ مسلمان کی جان قربان کئے بغیر کفار پر غلبۂ ونصرت حاصل کی جاسکے تو ایسی صورت میں اس مسلمان کی جان کو اجتماعی مصلحت پر قربان کئے جانے کو گوارا کیا جائے گا۔

اور اگر کسی کو سلاح کے زور پر اس بات پر مجبور کیا جائے کہ وہ کفریہ کلمات کہے ورنہ اسے قتل کر دیا جائے گا تو ایسی صورت میں اس کے لئے یہ جائز ہوگا کہ کلمات کفر زبان سے ادا کرے اور اس کا دل مومن ہو اسی طرح اکراہ کی وجہ سے شراب کا پینا، کسی دوسرے شخص کا مال کھانا، نماز اور روزہ کو ترک کرنا سب جان کی حفاظت کی خاطر مباح ہوگا، لیکن اگر اسے اس بات پر مجبور کیا جائے کہ وہ کسی دوسرے شخص کو قتل کر دے تو اس کے لئے یہ جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص مخمصہ میں مبتلا ہو اور اس کے پاس کھانے کے لئے کچھ نہ ہو تو اس کے لئے یہ بات جائز

نہیں ہوگی کہ وہ کسی دوسرے مسلمان کو ذبح کر کے اس کا گوشت کھائے۔

(۴) دو مصلحتوں کے درمیان اگر تعارض ہو تو جو قوی تر مصلحت ہو، اس کو ترجیح دی جائے گی، مثال کے طور پر اگر ایک شخص نماز ادا کر رہا ہو اور اس کی نظر ایک ڈوبتے ہوئے شخص پر پڑ گئی تو ڈوبنے والے شخص کو بچانا نماز کی دائیگی پر مقدم ہوگا اور اس شخص کا فریضہ ہوگا کہ پہلے ڈوبتے ہوئے شخص کو بچائے، پھر اپنی نماز ادا کرے۔

اسی طرح محرمات کے درمیان بھی فرقِ مراتب اور درجات ہیں، شراب کا پینا شراب بیچنے کے مقابلہ میں زیادہ سنگین جرم ہے، اور شادی شدہ عورت سے زنا کرنا غیر شادی شدہ عورت سے زنا کے مقابلہ میں زیادہ سنگین جرم ہے۔

امام عزالدین بن عبدالسلام فرماتے ہیں:

المقاصد الضروریه اصل للحاجیه والتحسینیه و ان الحاجی و من هنا اذا دعت الضرورة الی احیاء المهجة متناول النجس کان تناوله اولی ۔ کما یجد الاطلاع علی العورات للمباحته المداواة۔

ضروری مقاصد، ”حاجی“ اور ”تحسینی“ مقاصد پر مقدم ہیں چنانچہ ”حاجی“ ”ضروری“ کی تکمیل کرتے ہیں اور ”تحسینی“، ”حاجی“ کی۔ لہذا اگر اس کی ضرورت پیش آئے کہ جان کی حفاظت کے لئے نجس چیز کو کھانا پڑے گا تو اس کا کھانا جائز اور اولیٰ ہوجائے گا جس طرح کہ علاج اور آپریشن کی خاطر مریض کے کشف عورت کی اجازت ہوگی۔

○ اگر چند افراد کسی جزیرہ یا صحرا، یا کسی ظالم حکمراں کی جیل میں اس طریقہ

پر محصور ہو گئے ہوں کہ ان کے پاس کھانے کا کوئی سامان نہ ہو اور فاقہ کے اس درجہ کو پہونچ گئے ہوں کہ ان کے لئے سوائے اس کے کوئی چارۂ کار نہ رہ گیا ہو کہ وہ اپنے رفقاء میں سے کسی ایک کو قربان کر کے اس کا گوشت کھالیں، تا کہ باقی لوگوں کی جان بچ سکے تو کیا شرعاً اس کی اجازت ہوگی؟

○ چند افراد کشتی میں سوار ہوئے، موجوں کی شدت اور ہوا کے تھپیڑوں نے ان کو ایسی حالت سے دوچار کر دیا کہ ان کے لئے ڈوبنے سے بچنے کا صرف ایک ہی ذریعہ باقی رہ گیا ہو کہ وہ اپنے ساتھ سوار کسی ایک فرد کو دریا میں ڈال دیں تا کہ کشتی کا وزن کم ہو اور کشتی سلامت رہ سکے، ورنہ اس کا یقین ہے کہ سب کے سب ڈوب کر ہلاک ہو جائیں گے، تو کیا ایسی صورت میں یہ بات جائز ہوگی کہ کسی فرد کو اس ارادہ سے دریا کی نذر کر دیا جائے، تا کہ دوسروں کی جان بچائی جا سکے؟

○ کفار نے چند مسلمانوں کو اس طریقہ پر ڈھال بنالیا ہو کہ اگر ان مسلمان قیدیوں کی جان کا خیال کیا جائے تو سارا عالمِ اسلام کفار کے تسلط میں چلا جائے گا اور سیکڑوں افراد کی جانوں کو خطرہ لاحق ہو جائے گا۔ ایسی صورت میں کیا یہ درست ہوگا کہ ان بے قصور مسلمان قیدیوں کی جان کی پرواہ کئے بغیر عمومی مصلحت کو سامنے رکھا جائے اور انہیں نشانہ بنایا جائے، تا کہ کفار پر غلبہ حاصل ہو سکے؟

یہ اور اس طرح کے بہت سے مسائل ہیں جن کا جواب مقاصد شریعت اور ان کے مدارج کو سامنے رکھ کر معلوم کیا جا سکتا ہے۔ تفصیل کے لئے امام غزالیؒ کی ''المستصفی'' اور امام سرخسیؒ کی ''المبسوط'' وغیرہ دیکھی جا سکتی ہے۔

***

اس مضمون میں جن کتابوں سے مدد لی گئی وہ حسب ذیل ہیں

۱ الموافقات ج ۲، ص: ۲ تا ۳۹۔
۲ المستصفی للغزالی ج ۱، ص: ۲۸۴ تا ۳۱۳
۳ مسلم الثبوت، علی ہامش المستصفی، ج ۲، ص:
۴ قواعد الاحکام فی مصالح الانام۔ ج ۱، ص: ۶۲
۵ اصول الفقہ لابی زہرہ
۶ اصول الفقہ للزحیلی
۷ فیض الباری۔ ج ۱، ص:
۸ التحریر لابن الہمام۔ ج ۳، ص: ۳۰۶، ۳۰۷

عورت کو سزا مرد کے برابر

مگر

میراث میں فرق

اللہ تعالیٰ نے انسانی نسل کا سلسلہ مرد و عورت دونوں سے قائم کیا ہے، اور دونوں کو اپنی اپنی جسمانی ساخت اور ذہنی و نفسیاتی خصوصیات کو ملحوظ رکھتے ہوئے کائنات میں رنگ بھرنے اور دنیا کو آباد، بارونق، دیدہ زیب اور دلکش بنانے اور قلبی راحت اور دلی سکون کا مرکز بنائے رکھنے پر مامور کر دیا ہے، ہر ایک کا دائرہ عمل متعین کر دیا ہے اور ہر ایک کے حقوق اور ہر ایک کی ذمہ داریاں طے کر دی ہیں اور مرد و عورت دونوں کے لئے علمی و عقلی ترقیوں، روحانی بلند پروازیوں اور اخلاقی کمالات کا وسیع میدان بنایا ہے، جہاں وہ پوری آزادی کے ساتھ اپنی امنگوں کو پورا کر سکتے ہیں اور علم و اخلاق کی اعلیٰ ترین منزلوں تک پہنچ سکتے ہیں۔

مختلف مذہبوں کی تعلیمات اور مختلف تہذیبوں اور کلچروں کی تاریخ کا جائزہ لینے سے اندازہ ہوتا ہے کہ اسلام نے عورت کو جو مقام عطا کیا ہے اور صنف نازک کے احساسات کا جتنا خیال رکھا ہے اس کی مثال کہیں اور نہیں ملتی۔ قرآن

کریم میں بغیر کسی امتیاز کے مرد وعورت دونوں کے اچھے عمل کی قدر و قیمت بیان کی گئی ہے، اور اللہ کے رسول ﷺ نے اس دنیا سے رخصت ہوتے ہوتے بھی عورتوں کے ساتھ حسن معاملہ کی تلقین کی ہے کہیں ماں کے قدموں میں جنت کی نشاندہی کی ہے اور کہیں صالح بیوی کو دنیا کی ہر نعمت سے بڑھ کر قرار دیا ہے، کہیں بچیوں کی نگہداشت اور حسن تربیت پر جنت کی خوش خبری سنائی ہے اور کہیں عورتوں کی دلکشی کے لئے عفت وحیا کا زیور تیار فرمایا ہے۔

موجودہ دنیا میں چونکہ مغربی تہذیب اور مادی کلچر نے ایمانی اور اخلاقی قدروں کو پامال کردیا ہے اور اچھی خصلتوں کو نامانوس اور بُری عادتوں کو دلکش اور دیدہ زیب بنادیا ہے، اس لئے زندگی کا سارا نظام ہی درہم برہم نظر آتا ہے اور لوگوں کے سوچنے کا انداز ہی بدل گیا ہے۔

مرد وعورت کے درمیان مساوات کا پُرفریب نعرہ ایک عرصہ سے بلند کیا جارہا ہے، لیکن بے چاری عورتوں کو ان کی فطری ذمہ داریوں کے ہوتے ہوئے بازاروں، ہوٹلوں، چوراہوں اور زندگی کے ہر میدان میں لاکر کھڑا کردیا گیا ہے، اور عورتوں کے جسم اور اس کی نسوانی خصوصیات وکمالات کو سرِ بازار رسوا کیا جارہا ہے اور میگزینوں کے سرِورق سے لے کر، پردۂ سیمیں کے پروگراموں تک عورتوں کے جسم کو تجارتی اعلانات کا ذریعہ اور ہر چھوٹی بڑی چیزوں کے بیچنے کا وسیلہ بنالیا گیا ہے۔

اس کے برعکس قرآن نے ''عورت'' کی تکریم کی ہے اور عورت کے وجود کو اللہ کی نشانیوں میں سے ایک نشانی قرار دیا ہے اور اس بات کی ضمانت دی ہے

کہ اچھے اعمال مردوں کے ہوں یا عورتوں کے، اللہ کے یہاں یکساں مقام رکھتے ہیں۔ ارشاد باری ہے:

فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لاَ أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ. (آل عمران: ۱۹۵)	اللہ نے ان کی بات سن لی کہ تم میں سے مرد ہو یا عورت جو بھی کوئی عمل کرے گا اس کا عمل ضائع نہیں کروں گا تم میں سے بعض کا بعض سے رشتہ ہے۔

نیز ارشاد ہے:

وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ.	اور ہر چیز سے ہم نے جوڑا تیار کیا ہے۔

اور فرمایا گیا ہے کہ:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً.	اور اس کی نشانیوں میں سے یہ ہے کہ اس نے تم میں ہی تمھاری بیویاں پیدا کی ہیں تا کہ تم ان سے سکون حاصل کرسکو اور تمھارے درمیان محبت ورحمت کا جذبہ پیدا کردیا ہے۔

عورت ومرد کے درمیان مساوات کا نعرہ لگانے والے چونکہ عام طور پر عورتوں سے حقیقی ہمدردی نہیں رکھتے، اس لئے نہ تو وہ عورتوں کی ذمہ داریوں کا لحاظ کرپاتے ہیں اور نہ ان کے حقوق کا اول سے آخر تک، ان کی کوشش صرف یہ ہوتی ہے کہ عورتیں حیا کا زیور اتار پھینکیں اور بے حجابانہ محفلوں کی زینت بن کر مردوں کی نگاہوں کی تسکین کا سامان بہم پہنچاتی رہیں اور عورتیں اس وہم میں مبتلا ہیں کہ وہ مردوں کے ہم قدم ہوگئیں اور انھیں تمام حقوق مل گئے اور ان کے سامنے دنیا میں چمکنے کی راہ کھل گئی۔

حامدہ چمکی نہ تھی کالج سے جب بیگانہ تھی
اب وہ شمع انجمن ہے، پہلے چراغ خانہ تھی

افسوس کی بات یہ ہے کہ مردوزن کے درمیان مساوات کا نعرہ مردوں کی خودغرضی کا آئینہ دار ہونے کے باوجود عورتوں کے ایک بڑے گروہ کے لئے نہایت خوشنما اور دلفریب ہے، چنانچہ بہت سی انجمنیں عورتوں کی آزادی اور بے حجابی کے لئے قائم ہیں جن کا رشتہ یورپ کی تحریک آزادی نسواں سے جڑا ہوا ہے۔ اور مغرب زدہ ذہنیت رکھنے والے آزاد خیال مردوں کا ایک گروہ نہ صرف ہر طرح کی اخلاقی پابندیوں سے عورتوں کو بے لگام بنانے کے لئے مسلسل کوشاں ہے بلکہ وہ سادہ لوح مسلمان مردوں اور عورتوں کے ذہنوں میں خود شریعت کے قانون و دین کی تعلیمات کے بارے میں شبہات کی تخم ریزی کر کے ان کے ایمان ویقین کی بیخ کنی میں مصروف ہے ان کے ذہن ودماغ پر طرح طرح سے اثر انداز ہونے کی کوشش کر رہا ہے۔

مثال کے طور پر آزادی نسواں کے علمبرداروں کی طرف سے اسلامی تعلیمات کے بارے میں ایک کھلا اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ:

"اسلام نے میراث میں عورتوں کا حصہ آدھا رکھا ہے اور مرد کا عورتوں کے مقابلہ میں دوگنا تو پھر سزاؤں میں ان کو مردوں کے برابر کیوں کیا گیا"۔

دین ودانش پروگرام کے تحت آیئے آج ہم اس سوال کا عقلی طور پر جائزہ لیتے ہیں۔

قانون اور شریعت سے معمولی واقفیت رکھنے والا شخص بھی یہ جانتا ہے کہ

سزاؤں کی تحدید اہلیت کے لحاظ سے ہوتی ہے اور سزا میں تخفیف اس بات کی علامت ہوتی ہے کہ سزا پانے والا شخص ابھی پختگی کے درجہ کو نہیں پہنچا، مثال کے طور پر ایک بالغ عاقل شخص اگر کسی جرم کا ارتکاب کرے تو اسے پوری سزا دی جاتی ہے لیکن اگر کوئی نابالغ بچہ کسی جرم کا ارتکاب کرے تو اس ے معمولی سرزنش کر کے چھوڑ دیا جاتا ہے، اسی طرح اگر کوئی پاگل شخص کسی جرم کا ارتکاب کرے تو اسے معذور سمجھ کر ہر طرح کی سزا سے بَری تصور کیا جاتا ہے جس کا صاف مطلب یہی ہے کہ بچہ کی انسانیت اور اہلیت ابھی مکمل نہیں ہوئی اور پاگل شخص بے عقل وشعور مخلوقات کی صف میں ہے۔

اب اگر کوئی شخص یہ مطالبہ کرنے لگے کہ عورتوں کو جرم کے ارتکاب کی صورت میں آدھی سزا دی جائے تو دوسرے لفظوں میں یہ اس بات کا اعلان ہوگا کہ عورتیں بھی بچوں اور عقل وخرد سے محروم لوگوں کی طرح اہلیت کے لحاظ سے مردوں سے کم تر اور اسی طرح کے معاملہ کی مستحق ہیں جس طرح کا معاملہ ناقص اہلیت رکھنے والوں یا اہلیت سے محروم لوگوں کے ساتھ کیا جاتا ہے، ظاہر ہے کہ یہ بات کسی طرح قابل برداشت نہیں ہوسکتی۔ پاگل کو سزا نہ دیا جانا اس کی تکریم کے لئے نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اس نے عقل کی نعمت کھودی ہے اس لئے انسانوں میں اس کا شمار نام کے لئے ہی رہ گیا ہے اور عورت کی تکریم اسی میں ہے کہ اسے کامل انسان مانا جائے اور اپنے کیئے کی ذمہ داری اس پر ڈالی جائے اس لئے عام عورتیں نہ تو بچوں کی صف میں ہوتی ہیں اور نہ غلاموں اور باندیوں کی طرح وہ آزادی کی نعمت سے محروم ہیں بلکہ وہ خود آزادانہ تصرف کرسکتی ہیں، چیزوں کی مالک بن سکتی ہیں، لہذا اہلیت اور انسانیت کے کامل ہونے میں انھیں

مردوں سے کم تر قرار نہیں دیا جا سکتا۔

حقیقت یہ ہے کہ اسلام نے جو درجہ عورتوں کو دیا ہے، وہ تاریخ انسانی میں کبھی ان کو نہیں مل سکا، مردوں اور عورتوں کو سزا میں برابر کیا جانا عورتوں کے بارے میں یہ اعتراف ہے کہ وہ اپنے اچھے اور برے کام کی اسی طرح ذمہ دار ہیں جس طرح مرد، قرآن کریم میں جگہ جگہ جہاں مومن مردوں کی خوبیاں ذکر کی ہیں وہیں مومن عورتوں کی بھی، اور جہاں مجرم مردوں کے لئے سزا کا اعلان کیا ہے وہیں مجرم عورتوں کے لئے بھی دنیا و آخرت کے عذاب میں شریک قرار دیا ہے۔ ایک طرف حضرت مریمؑ اور فرعون کی مومن اہلیہ ہیں تو دوسری طرف حضرت نوحؑ اور حضرت لوطؑ کی خائن عورتیں ہیں جن کی خیانت کا ذکر قرآن نے مرد و عورت سبھوں کی عبرت کے لئے کیا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اسلام نے قانونی سزا میں عورتوں کو مردوں کے برابر قرار دے کر ان کی تکریم کی ہے اور ان کو ذمہ داری اور مسئولیت کے مقام پر رکھا ہے۔

جہاں تک سوال کے اس جز کا تعلق ہے کہ عورتوں کو میراث میں مردوں کا آدھا حصہ کیوں دیا گیا ہے تو اس کی کھلی ہوئی وجہ یہ ہے کہ خرچ کر کا ذمہ دار اللہ نے مرد کو ہی قرار دیا ہے۔ شوہر ہونے کی حیثیت سے بھی اور باپ ہونے کی حیثیت سے بھی، عوروں پر نہ تو بیوی ہونے کی حیثیت سے شوہر کا خرچ رکھا گیا ہے اور نہ ماں ہونے کی صورت میں بچوں کا خرچ اس کے ذمہ ڈالا گیا ہے، اور نہ بہن ہونے کی حیثیت سے بھائی کی کوئی قانونی ذمہ داری اس پر رکھی گئی ہیں، اس کے باوجود عورت کے لئے مہر کی رقم کے علاوہ مال وراثت میں سے بہن، بیٹی، ماں، بیوی حتی کہ دادی اور نانی ہونے کی حیثیت سے بھی حصہ رکھا گیا ہے۔

ایسی حالت میں کیا یہ عین تقاضائے انصاف نہیں ہے کہ مرد کو وراثت میں عورتوں کا دوگنا حصہ دیا جائے، جب کہ اخراجات تمام تر اسی کے ذمہ ہیں اور عورت کی قانونی ذمہ داری یہ بھی نہیں ہے کہ وہ اپنے شوہر پر خرچ کرے۔ البتہ از راہ احسان وہ چاہے تو کسی کو بھی دے سکتی ہے۔

افسوس ناک بات یہ ہے کہ یورپ میں آزادی نسواں کے علمبرداروں نے، عورتوں پر غیر فطری بوجھ ڈالا، اور حمل وولادت وغیرہ کی ذمہ داریوں کے ہوتے ہوئے ان کو اس کا بھی مکلّف کیا کہ خود ہی کمپنیوں اور اداروں میں کام کریں اور اپنا خرچ نکالیں اس کے باوجود نشہ ہے کہ بعض لوگوں کے ذہنوں سے اترتا ہی نہیں ہے کہ انھیں کے نقش قدم پر مشرقی ممالک کی عورتوں کو ڈالنے کے لئے پورا زور وقوت صرف کئے جا رہے ہیں، حالانکہ ایک طرف تو مغربی عورتوں کے نقش قدم پر چلنے میں عورتوں پر دوہرا بوجھ پڑتا ہے، دوسری طرف بچوں کی دیکھ بھال اور تربیت سے دور ہونے کی وجہ سے ماں کی ممتا سے محروم نسل طرح طرح کے نفسیاتی امراض کا شکار ہوتی جاتی ہے، اور تیسری طرف معاشرہ میں بے حیائی اور بے قیدی کے عام ہوجانے کی وجہ سے مختلف قسم کے اخلاقی، اور جسمانی امراض عام ہورہے ہیں، آج مغربی ممالک کی بہت سی عورتیں مشرقی ملکوں کی عورتوں پر حسرت کی نظر سے دیکھتی ہیں اور تمنا کرتی ہیں کہ کاش انک وہی راحت، وہی نفسیاتی سکون اور اسی طرح خاندان کی نصرف وحمایت حاصل ہوتی جس طرح کے مشرقی ممالک کی عورتوں کو حاصل ہے، اور اسی طرح عفت وعصمت کا جوہر محفوظ رہتا، جس طرح کہ عام طور پر مشرقی ممالک کی عورتیں اس کے بارے میں بے حد غیرت منداور حساس ہوا کرتی ہیں اور ان کا معاشرہ اس سلسلہ میں ان کی

معاونت کرتا ہے۔

بہر کیف، مقصد تو اس اعتراض کا جواب ہے کہ عورتوں کو اسلام نے ایک طرف تو:

۱: میراث میں عورتوں کو آدھا حصہ کیوں دیا؟

اور دوسری طرف:

۲: سزاؤں میں مرد وعورت کو برابر کیوں رکھا؟

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ انسان سزا کا مستحق اپنی اہلیت اور ذمہ دارانہ حیثیت کی بنا پر ہوتا ہے بچے، پاگل، سوئے ہوئے انسان اور نشہ میں مبتلا شخص سے اگر کوئی سنگین جرم بھی صادر ہو جائے تو قانونی طور پر یہ لوگ سزا کے مستحق نہیں ہوا کرتے۔

اس کے برخلاف جب ایک انسان اپنی ذمہ دارانہ حیثیت میں ہوتے ہوئے اور عقل وہوش کی سلامتی کے ساتھ کسی جرم کا ارتکاب کرے تو وہ قانون وشریعت دونوں کی نظر میں سزا کا مستوجب ہوتا ہے۔

عورتوں کو سزاؤں میں مردوں کے برابر کیا جانا درحقیقت اس بات کی علامت ہے کہ ذمہ دارانہ حیثیت کے مالک ہونے میں اور اپنے عمل کے بارے میں جواب دہ ہونے کے اندر مرد وعورت دونوں کو یکساں اہمیت دی گئی ہے اور اس میں عورتوں کی تکریم ہے۔ اور جہاں تک میراث میں اس مخصوص صورت حال میں جب کہ مرد وعورت دونوں وارث ہوں تو مرد کے لئے دوہرا حصہ دیئے جانے کے اصول کا سوال تو اس لئے ہے کہ منفعت بقدرِ مسئولیت ہوتی ہے یا دوسرے لفظوں میں آدمی جتنا بوجھ برداشت کرتا ہے وسائل بھی اس کو اسی قدر درکار ہوتے ہیں۔

مرد کے ذمہ عورت کے تمام تر اخراجات ہیں، بچے اور دیگر اہل خانہ کی

ذمہ داریاں ہیں جب کہ عورتوں کو اس بارے میں سبکدوش رکھا گیا ہے۔ اس کے باوجود عورتوں کو میراث سے بالکل الگ نہیں کیا گیا۔ اور ان کے لئے بیوی، ماں، بہن ہر حیثیت سے حق رکھا گیا ہے، مہر وغیرہ کی رقم اس سے علاحدہ ہے۔

اس لئے یہی کہنا پڑتا ہے کہ اسلام کا قانون بالکل عادلانہ، واقعیت پر مبنی اور فطرت کے مطابق ہے۔ اور اس قانون میں عورتوں کی عزت افزائی اور تکریم ہے، خواہ وہ قانون وراثت سے متعلق ہو یا جرم وسزا سے جولوگ مریض ذہنیت کے حامل ہیں وہی بے بنیاد شبہات پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں، یا انسانوں کے خود ساختہ اور غیر فطری قوانین کی طرف للچائی نظروں سے دیکھتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ہم سبھوں کو دین حق پر برقرار رہنے کی توفیق دے اور دین پر حق کی تعلیمات کو سارے انسانیت کے لئے ہدایت کا ذریعہ بنادے۔ آمین۔

☆☆☆

معاشرتی زندگی

''انسانی معاشرہ'' کی تشکیل ایک مرد اور ایک عورت کے رشتہ سے شروع ہوتی ہے، چنانچہ فقہ اسلامی نے نکاح کے رشتہ کو ایک مکمل معاشرتی نظام کی حیثیت دی ہے اور چونکہ انسانی معاشرہ کی تمام تر اچھائیوں یا برائیوں کا انحصار'' افراد خاندان'' کے اچھے یا برے ہونے پر ہوتی ہے اس لئے فقہ میں انسانی گھرانے کی اصلاح پر زیادہ زور دیا گیا ہے اور کسی بھی انسانی جوڑے کے درمیان ازدواجی رشتہ قائم ہونے سے پہلے سے ہی کئی طرح کی احتیاطی تدبیریں اختیار کرنے کی تلقین کی گئی ہے، جس میں سب سے پہلے نمبر پر یہ احتیاط کہ عورت کے انتخاب میں محض حسن وجمال اور جسمانی زیبائش وآرائش پر نظر رکھنے کے بجائے اس کی دینی اور اخلاقی حالت پر توجہ دینی چاہیئے ۔حضور اکرم ﷺ کا ارشاد مبارک ہے:

تنكح المرأة لأربع: لمالها ولحسبها ولجمالها ولدينها، فاظفر بذات الدين، تربت يداك. (متفق عليه)	عورت سے نکاح چار میں سے کسی ایک وجہ سے کیا جاتا ہے: اس کے مال کی وجہ سے، یا اس کے حسب ونسب کی وجہ سے، یا اس کے حسن وجمال کی وجہ سے، یا اس کی دینداری کی وجہ سے، لہٰذا تمھیں جب دیندار عورت مل جائے تو اسے غنیمت جانو اور اپنی کامیابی سمجھو، راحت میں رہوگے۔

اسی طرح جس لڑکے سے رشتہ طے ہونے والا ہو اس کی بھی مالی حالت سے زیادہ دینی اور اخلاقی حالت پر نظر رکھنی چاہیئے۔

حضور اکرم ﷺ کا ارشاد ہے:

إذا أتاكم من ترضون خلقه ودينه فزوّجوه إلا تفعلوا تكن فتنة في الأرض وفساد عريض. (سنن ابن ماجه)	اگر تمھارے پاس ایسے شخص کا پیغام نکاح آجائے جس کی دینداری اور اخلاق سے تم خوش و مطمئن ہو تو اس سے رشتہ کرلیا کرو، اگر نہیں کروگے تو اس سے روئے زمین میں بڑا فتنہ وفساد پیدا ہو جائے گا۔

ازدواجی رشتہ میں زوجین کے مسلمان ہونے کے علاوہ ''عفت وپاکدامنی'' پر بھی نظر رکھنی ضروری ہ، اسلای تعلیمات کی رو سے اچھے اسلامی معاشرہ کی تعمیر میں عفت وپاکدامنی کو بے حد اہمیت حاصل ہے۔

اسلامی نقطۂ نظر سے تمام انسانی نسل کی اصل ایک مرد اور ایک عورت ہی ہے۔

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِيْ خَلَقَكُم مِّنْ نَفْسٍ وَّاحِدَةٍ وَّخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيْرًا وَّنِسَاءً. (النساء: ١)	اے لوگو! اپنے رب سے ڈرو جس نے تم کو ایک جان سے پیدا کیا اور اسی سے اس کا جوڑا بھی تیار کیا اور ان دونوں سے بے شمار مرد و عورت (دنیا میں) پھیلا دیئے۔

جب ایک مرد اور ایک عورت ازدواجی رشتہ میں بندھ جائیں تو اب ضروری ہے کہ ان کی گھریلو زندگی پُرسکون اور جنت نشاں ہو، دونوں ایک دوسرے سے محبت کرتے ہوں اور ایک دوسرے کے لئے تسکین کا ذریعہ اور چین وسکون کا گہوارہ بنے ہوئے ہوں۔

اسلامی نقطۂ نظر سے ازدواجی رشتہ محض ایک قانونی بندھن نہیں، بلکہ حقیقی معنوں میں ''مودت ورحمت'' کا رشتہ اور سکون وراحت کا نشان ہوا کرتا ہے۔

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوْا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً، إِنَّ فِي ذٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَّتَفَكَّرُوْنَ. (الروم: ۲۱)	اس کی نشانیوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اس نے خود تم میں سے ہی تمھارے لئے جوڑا پیدا کیا تا کہ تم اس سے سکون حاصل کرسکو اور تمھارے درمیان رحمت ومودت کا رشتہ قائم کردیا، بلا شبہ اس میں غور وفکر کرنے والوں کے لئے بڑی نشانیاں ہیں۔

اسلام نے شوہر وبیوی کے درمیان مساوات اور عدل وانصاف کے پہلو کو بھی ملحوظ رکھا ہے اور دونوں کے حقوق اور ذمہ داریوں کو نہایت ہی منصفانہ طریقہ پر متعین کیا ہے، ارشاد ہے:

وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوْفِ. (البقرۃ:۲۲۸)	ان عورتوں کے بھی اسی طرح کے حقوق ہیں جس طرح کہ ان پر دستور کے مطابق ذمہ داریاں ہیں۔

اسی طرح اللہ رب العزت کا فرمان ہے:

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنْثىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَّلَنَجْزِيَنَّهُمْ بِأَحْسَنِ مَاكَانُوْا يَعْمَلُوْنَ. (النحل:۹۷)	اور تم سے جو کوئی مرد ہو یا عورت اچھا کام کرے اور ایمان کی دولت سے بہرہ ور ہو اس کو ہم پاکیزہ زندگی عطا کریں گے اور ہم یقیناً اس سے بھی بڑھ کر اجر دیں گے جو وہ عمل کیا کرتے تھے۔

قرآن کا ارشاد ہے:

فَانْكِحُوْا مَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنٰى وَثُلٰثَ وَرُبٰعَ.	پس تم نکاح کرو اس سے جو تم کو پسند ہو، دو دو، تین تین، اور چار چار۔

(النساء:۳)

لہذا یہ بات واضح ہوگئی کہ "معاشرہ" یا سوسائٹی کے تمام تر معاملات کی بنیاد "رشتۂ نکاح" پر قائم ہے، اور وہی اجتماعی زندگی کی اساس بھی ہے، اس رشتہ کے بعد ہی اور دوسری قرابت داریاں اور رشتہ داریاں سامنے آتی ہیں:

☆ اس رشتہ سے ایک تو نسل انسانی کی بقا وابستہ ہے۔

☆ اس رشتہ سے زوجین کے درمیان الفت ومحبت اور راحت وسکینت کا ماحول پیدا ہوتا ہے اور زندگی میں سعادت اور خوشگواری نصیب ہوتی ہے۔

☆ اس رشتہ سے نفس انسانی کی خواہش کی تکمیل ایک قانونی اور اجتماعی اصول کے دائرہ میں آجاتی ہے اور معاشرہ کو اس سے کسی طرح کا ضرر لاحق نہیں ہوتا۔

☆ رشتۂ ازدواج کے ذریعہ گھریلو امور کا انتظام وانصرام صحیح طور پر انجام پاتا ہے۔

☆ ازدواجی رشتہ کے نتیجہ میں سسرالی اہل قرابت سامنے آتے ہیں اور پھر بچوں کی پیدائش کے بعد ایک باقاعدہ خاندان تشکیل پاتا ہے اور آدمی وحشت وانفرادیت کی زندگی گذارنے کے بجائے اجتماعی اور ذمہ دارانہ زندگی گذارنے لگتا ہے اور اسے کارزار حیات میں زندگی کی گرانباریوں کو سنبھالنے کے لئے طاقت وقوت محسوس ہونے لگتی ہے۔

اختلاف مزاج کے باوجود بسا اوقات نباہ کرتے رہنے میں ضبط نفس وصبر واستقامت کی روح بھی انسان میں پیدا ہوتی ہے۔

ماں باپ، بھائی بہن، بیٹے بیٹیاں اور پھر ان کی اولاد کے ساتھ زندگی بسر کرنے اور ان کے حقوق کا پاس ولحاظ رکھنے سے انسان کے اخلاقی اوصاف میں بھی کمال اور نکھار پیدا ہوتا ہے، داد و دہش، بذل وعطا، ایثار ومحبت، اخلاص وقربانی کی خو پیدا ہوتی ہے اور آدمی اپنی جسمانی لذتوں اور نفسانی خواہشات کی تکمیل کے ساتھ ہی روحانی بالیدگی اور قلبی پاکیزگی بھی گھر بیٹھے بیٹھے حاصل کر لیتا ہے۔

اہل خانہ میں سے ہر ایک کے شرعی حقوق کا خیال رکھنے اور ہر ایک کے بارے میں اپنی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہوتے رہنے سے انسان کو اللہ کا قرب اور اس کی خوشنودی بھی حاصل ہوتی ہے، کیونکہ یہ بھی عبادت ہی کا ایک حصہ ہیں۔

شریعت نے اسی لئے نکاح کی ترغیب دی ہے اور کہا ہے کہ نکاح کرنا پچھلے نبیوں اور رسولوں کی بھی سنت رہی ہے اور نبی آخر الزماں ﷺ کی بھی سنت ہے۔ قرآن کریم میں ہے کہ:

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلاً مِّنْ قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَّذُرِّيَّةً. (الرعد:۳۸)	ہم نے آپ سے پہلے بھی پیغمبر بھیجے ہیں اور ان کو بھی بیویاں اور اولاد دی ہیں۔

حضور اکرم ﷺ کا ارشاد مبارک ہے:

أربع من سنن المرسلين: الحياء والتعطر والسواك والنكاح. (رواه الترمذي وأحمد)	چار چیزیں انبیائے کرام کی سنتوں میں سے ہیں: شرم وحیاء، خوشبو کا استعمال، مسواک کا اہتمام اور نکاح۔

اللہ نے ایک سے زائد آیتوں میں ازدواجی رشتہ یا مرد کے لئے عورتوں اور عورتوں کے لئے مردوں کی تخلیق کو اپنی اہم نشانیوں اور خاص نعمتوں میں شمار کیا

ہے، جیسا کہ آپ نے سنا۔

یہی نہیں بلکہ ''نکاح'' کرنے پر رزق میں وسعت اور غربت وناداری کے بعد مالداری وتونگری کا وعدہ بھی فرمایا ہے۔ ارشاد باری ہے:

وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ إِنْ يَكُونُوا فُقَرَاءَ يُغْنِهِمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ. (النور: ۳۲)	اور تم بے شوہر کی عورتوں اور اپنے غلاموں اور باندیوں میں سے نیکوں سے ازدواجی رشتہ قائم کرو، اگر وہ محتاج بھی ہوں گے تو اللہ تعالیٰ اپنے فضل سے ان کو غنی بنا دے گا۔ بے شک اللہ تعالیٰ بے حد وسعت والا اور بہت زیادہ جاننے والا ہے۔

حدیث میں یہ بھی فرمایا گیا ہے کہ:

ثلاثة حق على الله عونهم: المجاهد في سبيل الله، والمكاتب الذى يريد الأداء، والناكح يريد العفاف. (رواه النسائى وابن ماجه)	تین آدمی کی مدد اللہ کے ذمہ ہے، اللہ کے راستہ میں جہاد کرنے والا، پیسہ جمع کرکے غلامی سے آزادی کی کوشش کرنے والا شخص، ایسے ہی وہ شخص جو نکاح کے ذریعہ اپنی پاکدامنی کو بچانا چاہتا ہو۔

حضور اکرم ﷺ کا ارشاد مبارک یہ بھی ہے کہ:

الدنيا متاع، وخير متاع الدنيا: المرأة الصالحة. (رواه مسلم)	بے شک دنیا سامان لطف اندوزی ہے اور دنیا کی سب سے زیادہ اچھی پونجی نیک عورت ہے۔

بعض روایتوں میں شادی نہ کرنے کی مذمت بھی آئی ہے اور یہ روایت تو تمام نکاح خوانوں کے زبان زد ہے کہ:

النكاح من سنتي فمن رغب عن سنتي فليس مني.
نکاح میری سنت ہے جو شخص اس سے اعراض کرے وہ ہم میں سے نہیں ہے۔

اسی طرح یہ بھی ہے کہ:

يامعشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء.
اے نوجوانوں کے گروہ تم میں سے جو شخص قدرت رکھتا ہو اس کو نکاح کر لینا چاہیئے اور جس کے پاس استطاعت نہ ہو اس کو روزے رکھنا چاہیئے، کیونکہ وہ خواہش نکاح کی شدت کو کم کر دینے والی چیز ہے۔

فقہی حیثیت سے اگر نکاح کے بارے میں واضح حکم جاننا ہو تو مختلف انسانوں کے مزاج میں اختلاف اور ان کے حالات میں فرق کو ملحوظ رکھتے ہوئے درج ذیل شکلیں سامنے آتی ہیں:

ایسے شخص کے لئے جس کو اللہ نے نکاح پر قدرت دی ہو اور اس کے پاس نان ونفقہ کے لئے درکار وسائل موجود ہوں اور نکاح نہ کرنے کی صورت میں اس کے گناہ میں مبتلا ہو جانے کا اندیشہ ہو تو ایسے شخص کے لئے نکاح کرنا واجب ہو جائے گا، کیونکہ اب اس کے پاس پاک دامن رہنے کا وسیلہ نکاح ہی رہ گیا ہے۔

ایسا شخص جس کے پاس وسائل فراہم ہوں لیکن نکاح نہ کرنے کی صورت میں اس کے گناہ میں پڑنے کا اندیشہ نہ ہو تو نکاح کرنا اس صورت میں سنت ہو گا۔

ایسا شخص جس کو یقین ہو کہ وہ نکاح کرنے کے بعد حق زوجیت ادا نہیں کر سکے گا یا اس کی وجہ سے عورت کو مظلومیت کی حالت میں رہنا پڑے گا تو ایسے شخص کے لئے نکاح کرنا ناجائز ہو گا۔

ایسا شخص جس کو نکاح کی ضرورت نہ ہو اور عورت پر ظلم وستم کا اس کو یقین تو نہیں، البتہ شبہ ہو تو ایسے شخص کے لئے نکاح کرنا مکروہ ہوگا۔

ایسا شخص جو محض جنسی لذت کے لئے نکاح کرتا ہو اور کسی بھی عورت کو نکاح میں مستقل ارادہ نہ رکھتا ہو تو اس کے لئے یکے بعد دیگرے نکاح کرنا ظلم ہے۔

اور جیسا کہ پہلے اشارہ کیا جاچکا ہے کہ "نکاح" ایک اجتماعی نظام ہے اور خاندان اور سوسائٹی کی تشکیل وتعمیر میں اس کو بنیادی اہمیت حاصل ہے، نکاح کے ذریعہ ایک مرد اور ایک عورت ایک بندھن میں آجاتے ہیں اور ولادت وتناسل کے ذریعہ نکاح کا مقصد پورا ہوتا ہے اور نوع انسانی کی بقا کا سلسلہ جاری رہتا ہے، پھر بتدریج پیدا ہونے والی اولاد کی اولاد ایک دائرہ میں داخل ہو کر ایک خاندان افراد شمار ہونے لگتے ہیں۔

اس سلسلہ میں ایک اور پہلو سامنے رکھنا چاہیئے کہ "خاندان" "فیملی" اور پھر "سوسائٹی" کی تشکیل کے ذریعہ شریعت کے پانچ بنیادی مقاصد یعنی جان کی حفاظت، مال کی حفاظت، عزت وآبرو کی حفاظت، عقل کی حفاظت اور پھر دین کی حفاظت کا مقصد پورا ہوتا ہے اور خاندان کا اس سلسلہ میں ہمیشہ بنیادی رول رہا کرتا ہے۔

لہذا ان مقاصد کو پیش نظر رکھتے ہوئے انسان کو چاہیئے کہ وہ ایک اچھے گھرانے کی بنیاد ڈالے، کیونکہ اچھے خاندان اور اچھے معاشرے سے ہی اچھی زندگی اور اچھے ماحول کی تعمیر ہوا کرتی ہے، اور انسان کی اجتماعی زندگی راحت وسکون کی علامت بن جایا کرتی ہے۔

☆☆☆

جسمانی وعقلی قوتوں کی نشو ونما

خداوند قدوس نے انسان کی تخلیق کی ہے اور اس کی جسمانی اور عقلی قوتوں کی نشو ونما کے لئے تدریج کا طریقہ متعین فرمایا ہے، چنانچہ پیدائش کے بعد بچپنے، نوخیزی، اور پھر جوانی کے مراحل سے آہستہ آہستہ انسان گذرتا ہے اس کے بعد اس کی جسمانی قوت شباب کو پہنچتی ہے اور عقلی قوتوں میں ایسی بالیدگی آتی ہے کہ وہ مختلف قسم کی نئی چیزیں اور زندگی کے نئے راستے ایجاد کرنے لگتا ہے۔ یہ مرحلہ انسان کی زندگی کا بے حد اہم اور قابل توجہ ہوا کرتا ہے۔ لیکن نوجوانی کے مرحلہ کو پہنچنے سے پیشتر اس بات کی کوشش کی جانی چاہیئے کہ جسمانی اور ذہنی تمام قوتیں اپنی طبعی رفتار سے پروان چڑھیں، اور ان کو داخلی یا خارجی کوئی ایسا روگ نہ لگ جائے جس سے ان کی نشو ونما رک جائے یا ان قوتوں کا رخ غلط ہو جائے۔

اسلام دین فطرت ہے، اس کی تعلیمات بچپن، جوانی، اور پختہ سنی ہر مرحلۂ زندگی کے لئے اپنے اندر اصلاح وہدایت کا پیغام رکھتی ہے اور اس بات کی ضمانت دیتی ہے کہ اسلام کے بتائے ہوئے طریقہ کو اختیار کرنے سے ''انسان کامل'' وجود میں آئے گا اور نوجوان نسل بلکہ پوری انسانی نسل ہر طرح کی بے راہ روی اور ناہمواری سے محفوظ رہ سکے گی۔

عقل کی سلامتی، اور صحیح عقلی نشو ونما کی اہمیت اسلامی نقطۂ نظر سے اتنی

زیادہ ہے کہ کوئی شخص عقل کی نعمت سے بہرہ ور ہوئے بغیر اسلام کی تعلیمات کا مخاطب ہو ہی نہیں سکتا، چنانچہ بچے، پاگل، اور بیہوش یا سوئے آدمی کو ہر طرح کی ذمہ داری اور مسئولیت سے سبکدوش رکھا گیا ہے۔

قرآن کریم نے عقل کے استعمال پر بار بار زور دیا ہے اور علم جو صحیح معنوں میں عقل کا مربی اور عقلی قوتوں کونشو ونما دینے کا وسیلہ ہے اس کی زبردست تلقین کی ہے، علم اور جہالت کے درمیان زندگی اور موت کا فرق رکھا ہے، حضور اکرم ﷺ پر نازل ہونے والی سب سے پہلی وحی میں علم اور قلم کے رشتہ کو واضح کیا گیا ہے اور خدا کی سب سے بڑی نعمت کے طور پر یہ بات ذکر کی گئی ہے کہ اس نے انسان کو وہ باتیں سکھلائیں جو وہ نہیں جانتا تھا۔

علم کی فضیلت کو اس واقعہ سے بھی سمجھا جا سکتا ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے بدر کے قیدیوں کی رہائی کے لئے جو چیز بطور فدیہ قبول فرمائی وہ یہ کہ کفار مشرکین میں سے جو رہا ہونا چاہے وہ مسلمانوں کے دس بچوں کو پڑھنا اور لکھنا سکھا دے اسے آزادی مل جائے گی۔

اور خداوند قدوس نے قرآن کریم میں اپنے بندوں کو بڑی اہمیت کے ساتھ یہ بات سکھلائی ہے کہ ''تم کہو، اے پروردگار! میرے علم میں اضافہ فرما''۔

حضور اکرم ﷺ نے جو دعائیں اپنی امت کو سکھلائیں ہیں ان میں یہ بھی ہے کہ:

''اے اللہ تو ہمیں وہ باتیں سکھلا جو ہمیں نفع دے اور جو کچھ ہمیں سکھلا اسے ہمارے لئے نفع بخش بنا اور ہمارے علم میں اضافہ فرما''۔

آپ ﷺ نے یہاں تک ارشاد فرمایا ہے:

"حسد کے لائق اگر کوئی چیز دنیا میں ہے تو وہ صرف دو چیزیں ہیں: ایسا آدمی کہ جسے خدا نے مال دیا ہو اور اسے اس کی توفیق بھی دی ہو کہ وہ اسے خدا کی راہ میں خرچ کرے، اور دوسرے وہ آدمی جسے خدا نے علم وحکمت دی ہو اور وہ اس علم کو عام کرے اور لوگوں کو سکھلانے میں مشغول ہو گیا ہو"۔

خدائے عزوجل کا ارشاد ہے کہ:

"کیا علم والے اور بے علم برابر ہو سکتے ہیں؟" (الزمر:۹)

حضور ﷺ نے علم کی طلب میں نکلنے والے کو خدا کی راہ میں جہاد کرنے والوں کی صف میں شمار کیا ہے، آپ ﷺ کا مبارک ارشاد ہے:

"جو شخص علم کی طلب میں نکلے وہ جب تک اپنے سفر سے لوٹ نہ آئے وہ خدا کی راہ میں نکلنے والوں میں شمار ہوگا"۔

ان کے علاوہ سیکڑوں قرآنی آیات اور احادیث ایسی ہیں جن سے علم کی اہمیت اور عقل کے صحیح استعمال کی ضرورت پر روشنی پڑتی ہے، ساتھ ہی ایسے ارشادات بھی ہیں جن میں بچوں کو تعلیم دینے اور ان کی عقلی سلامتی کے برقرار رکھنے کی اور ان کی صحیح نشوونما کرنے کی تلقین کی گئی ہے۔

جہاں تک فقہی نقطۂ نظر سے نوجوانوں کی عقلی اور روحانی تربیت کا سوال ہے تو سب سے پہلے اس بات کی ضرورت ہے کہ دل میں ایمان کی قوت کو راسخ کیا جائے اور خدا پر اعتماد کو بڑھایا جائے، زندگی کی بے ثباتی، اور آخرت کی جواب دہی کا یقین دلایا جائے اور مختلف کاموں کی پاداش سے آگاہ کیا جائے اور حضور

اقدس ﷺ کی یہ حدیث ہمہ وقت سامنے رکھی جائے۔

"قیامت کے دن انسان کے قدم اس وقت تک نہیں اٹھ سکتے جب تک اس سے چار چیزوں کے بارے میں سوال نہ کرلیا جائے۔عمر کے بارے میں کہ اس نے کہاں گنوایا ہے، اور نوجوانی کے بارے میں کہ اسے کس مصرف میں لگایا ہے اور علم کے بارے میں کہ اس پر کتنا عمل کیا ہے، اور مال کے بارے میں کہ اسے کہاں سے کمایا ہے اور کہاں خرچ کیا ہے۔"

اسی طرح وہ حدیث بھی ہمیشہ پیش نظر رکھی جائے جس میں حضور اکرم ﷺ نے خاص طور پر حضرت ابن عباسؓ کو خطاب فرما کر یہ حقیقت بیان کی ہے کہ:

"تم خدا کا دھیان رکھو تو اسے اپنے سے قریب پاؤ گے اور خدا سے ہی مدد مانگا کرو تو وہ تمھاری مدد کرے گا، اور یاد رکھو کہ دنیا کے تمام انسان اور جناب مل کر بھی تمھیں کوئی فائدہ پہنچانا چاہیں تو وہ ہرگز نہیں پہنچا سکتے، سوائے اس کے کہ جو تمھارے مقدر میں پہلے ہی لکھ دیا ہے، اسی طرح اگر دنیا کے تمام جن وانس مل کر تمھیں کچھ نقصان پہنچانا چاہیں تو وہ ہرگز نہیں پہنچا سکتے سوائے اس کے جو تمھارے مقدر میں پہلے ہی سے لکھا ہوا ہے۔"

یہ حقیقت بھی سامنے رکھی جائے کہ عبادت گذار نوجوان قیامت کے دن خداوند قدوس کے عرش کے سایہ میں ہوگا۔ان کے علاوہ اسلامی اخلاقیات، سچائی، امانت، راست بازی، سماحت، شجاعت وغیرہ جیسے اوصاف نوجوانوں میں پیدا

کرنے کی کوشش کی جائے، اور جھوٹ، غیبت، خیانت اور بزدلی وغیرہ سے اپنے کو بچانے کی تلقین کی جائے۔

غرض یہ کہ دنیا اور آخرت کی بھلائی کی جن باتوں کی اسلام نے تعلیم دی ہے ان کو اپنانے اور جن چیزوں سے بچنے کا حکم دیا ہے ان سے باز رہنے سے نوجوان نسل کی تمام عقلی اور روحانی قوتیں صحیح طور پر نشو ونما پاسکتی ہیں اور معاشرہ میں خیر عام ہوسکتا ہے۔

جہاں تک جسمانی قوت بحال رکھنے اور نئی پود کی صحیح جسمانی نشو ونما کا مسئلہ ہے تو موجودہ زمانہ میں طرح طرح کی ورزشیں اور ایسے کھیل کود ایجاد ہو گئے ہیں جن کو اس سلسلہ میں مفید اور مؤثر سمجھا جاتا ہے۔

فقہی تعلیمات کی رو سے زندگی کے بنیادی مقصد سے انحراف اگر نہ ہوتا ہو، اور زندگی کا مقصد ہی محض کھیل کود کو نہ بنالیا گیا ہو اور ساتھ ہی اسلامی آداب اور اخلاقی قدروں کی پامالی جن ورزشوں سے نہ ہوتی ہو تو جسمانی تقویت اور نشاط کے لئے ان کو اختیار کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، بلکہ بعض چیزیں تو ایسی ہیں جن کی خود اسلام نے تلقین کی ہے۔

چند جائز اور مباح کھیلوں کی تفصیل اس طرح سمجھی جاسکتی ہے کہ حضور اقدس ﷺ کا عام ارشاد ہے کہ طاقتور مسلمان کمزور مسلمان سے بہتر ہے۔

چنانچہ دوڑنے میں مقابلہ، تیراندازی، تیراکی وغیرہ ایسی چیزیں ہیں جن کی باقاعدہ تلقین کی گئی ہے۔

حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ حضور اقدس ﷺ نے میرے ساتھ دوڑنے میں مقابلہ فرمایا، چنانچہ پہلی مرتبہ میں آگے بڑھ گئی، پھر دوبارہ مقابلہ میں جب کہ

میرا جسم کچھ وزنی ہو گیا تھا آپ ﷺ نے سبقت حاصل کر لی اور فرمایا کہ پہلی مرتبہ تم نے جو بازی جیتی تھی یہ اس کا بدلہ ہے۔

حضرت سلمہ بن الاکوع فرماتے ہیں: انصار سے تعلق رکھنے والے ایک صاحب نے ہمیں چیلنج کیا، چنانچہ ہم نے حضور ﷺ سے چلنے میں ان کا مقابلہ کرنے کے لئے اجازت طلب کی اور جب آپ ﷺ نے اجازت مرحمت فرمادی تو میں نے مدینہ پہنچنے میں ان سے سبقت حاصل کر لی۔

اسی طرح امام مسلمؒ نے روایت نقل کیا ہے کہ ایک دن آپ ﷺ نے یہ ارشاد فرمایا کہ ہم میں سے سب سے بہتر شہسوار قتادہؓ ہیں اور پیدل فوجیوں میں بہتر سلمہ ہیں۔

اور حضرت سلمہ چونکہ اپنی بہادری اور جانبازی میں مشہور تھے اس لئے ان کو دو حصے مال غنیمت کے آپ ﷺ نے عنایت فرمائے تھے۔

ان تمام روایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ دوڑنے میں مشق اور اسی طرح سبقت لے جانے کی جو بھی صورت ہو ان کو اختیار کرنے کی اسلام نے حوصلہ افزائی کی ہے۔

اسی طرح شہسواری اور گھوڑوں کی دوڑ میں سبقت لے جانے کی مشق ہے جس کی خود حضور ﷺ نے اپنے مبارک عمل سے تائید و تلقین فرمائی ہے، حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے ایک روایت نقل کی جس سے ثابت ہوتا ہے کہ خود حضور ﷺ نے گھوڑے کی مسابقت کرائی ہے۔

اور اسلام کی ابتدائی صدیوں میں جو فتوحات ہوئی ہیں ان میں گھوڑوں کے وجود کو جتنا دخل رہا ہے اسے ہر شخص جانتا ہے۔

امام احمد اور امام بخاری نے یہ روایت نقل کی ہے کہ حضور ﷺ نے "سجد" نامی ایک گھوڑے کا باقاعدہ مقابلہ کرایا تھا اور اس کے لئے انعام بھی طے ہوا تھا۔

اسی طرح اونٹوں کی دوڑ میں مقابلہ کی بھی بڑی اہمیت رہی ہے اور صحراء اور لق ودق بیابان میں اونٹوں کی سواری خاص اہمیت رکھتی ہے خود آپ ﷺ کی بعض اونٹنیوں کی مسابقت کا قصہ بھی حدیث کی کتابوں میں مذکور ہے۔

عرب کے مشہور پہلوان رکانہ کو آپ ﷺ نے کشتی میں پچھاڑ دیا تھا اور یہ بات آپ ﷺ کے معجزات میں شمار ہوتی ہے کہ ایسا نامور پہلوان جس کو اپنی قوت پر بے حد ناز تھا وہ آپ کے ساتھ بار بار کے مقابلہ میں بھی اپنا وجود ثابت نہ کر سکا، اور آپ ﷺ کے سامنے زیر ہو کر رہا۔

موجودہ زمانہ میں کشتی یا مصارعہ کی وہ شکلیں جن سے خونخواری اور بہیمیت کا اظہار ہوتا ہے اور جو اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالنے کے مرادف ہے اس کی تو شرعاً گنجائش نہیں ہے، البتہ کشتی کی ایسی صورتیں جو جسمانی قوت میں اضافہ کا ذریعہ ہوں، اور جو ورزش کی حد تکھی محدود ہوں اس کیا شرعاً گنجائش ہے۔

وزنی چیزوں کو اٹھا کر آزمائی بھی آپ ﷺ کے سامنے کی گئی ہے اور آپ ﷺ نے دیکھ کر سکوت فرمایا ہے جو اس کی اباحت کی دلیل ہے۔

عقبہ بن عامر فرماتے ہیں میں نے حضور ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ:

" وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَّاسْتَطَعْتُم مِّنْ قُوَّةٍ" تم ان دشمنوں سے مقابلہ کے لئے ممکنہ قوت فراہم کرو۔

اس ارشاد میں قوت سے مراد تیر اندازی ہے جو اس وقت کی جنگوں جمیں ایک کارآمد چیز تھی۔

آج کی دنیا میں فوجی مشقیں اور مختلف قسم کے اسلحوں کا استعمال اس قوت کا حقیقی نشان بن گئے ہیں اس لئے ان کی مشق آپ کے ارشاد کی تعمیل اور قرآن کی ہدایت پر عمل کے مرادف ہوگا۔

امام بخاریؒ نے یہ روایت بھی نقل کی ہے کہ حضرت سلمہ فرماتے ہیں کہ حضور اقدس ﷺ کا گذر ایک دن نئے اسلام لانے والوں کی ایک جماعت کے پاس سے ہوا جو تیر اندازی کر رہے تھے آپ ﷺ نے فرمایا:

''حضرت اسماعیل کے وارثو! تیر اندازی کرو تمھارے باپ تیر انداز تھے۔''

حضور اقدس ﷺ کا ارشاد ہے کہ جس شخص نے خدا کی راہ میں کوئی تیر پھینکا تو اس کا تیر دشمن کو لگے یا نہ لگے ہر حال میں یہ اس کے لئے ایک غلام آزاد کرنے کے برابر ثواب کا ذریعہ ہے۔

اسی طرح تیراکی، شکار، با مقصد شاعری، قصہ گوئی سبھی جائز اسباب تفریح میں شمار ہوتے ہیں جن کی اسلام نے اجازت دی ہے بلکہ علمی مقابلوں کی ابتدا بھی خود حضور اکرم ﷺ نے ہی فرمادی تھی۔

امام بخاریؒ نے ایک مستقل عنوان کے تحت اس حقیقت پر روشنی ڈالی ہے کہ معلومات کی جانچ کے لئے ایسے سوالات کرنے کی گنجائش ہے جن کا جواب مخاطبین سے طلب کیا جائے، اور اس ذیل میں حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی وہ حدیث نقل کی ہے جس میں ذکر ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے ایک دن مجلس کے شرکاء سے دریافت فرمایا کہ ''ایک درخت ایسا ہے جس کے پتے کبھی نہیں جھڑتے اور وہ مؤمن کی مثال ہے، بتاؤ کہ وہ کون سا درخت ہے؟'' عبد اللہ بن عمر کہتے

ہیں کہ لوگوں کا ذہن مختلف درختوں کی طرف گیا لیکن اصل حقیقت تک کوئی نہیں پہنچ سکا، صرف میرے دل میں یہ خیال پیدا ہوا کہ وہ درخت کھجور کا ہوگا، چنانچہ لوگوں نے عرض کیا کہ حضور ﷺ آپ ہی ارشاد فرمائیں کہ وہ کون سا درخت ہے، تو آپ نے فرمایا کہ وہ ''کھجور'' کا درخت ہے۔

امام ابن قیمؒ فرماتے ہیں کہ دین کی خدمت کی چونکہ دونوں راہیں ہیں، جہاد بھی اور علمی بحث بھی، اس لئے دونوں کی مشق کی اجازت ہے اور قرآن کریم اور اسلامی فقہ اور دیگر متعلقہ علوم کے بارے میں علمی مسابقوں اور مقابلوں کی بھی گنجائش ہے اور ان پر انعام بھی لیا جاسکتا ہے، اور بازی بھی رکھی جاسکتی ہے اور اس سلسلہ میں انھوں نے حضرت ابوبکرؓ کے عمل سے استدلال کیا ہے کہ انھوں نے رومیوں کے بارے میں قرآنی پیشین گوئی سے متعلق مشرکین کے ساتھ بازی رکھی تھی۔

خلاصہ یہ ہے کہ فقہ اسلامی نے نئی پود یا نئی نسل کی عقلی اور جسمانی نشو ونما کے لئے ایسے تمام کھیلوں، ورزشوں اور علمی مقابلوں کی اجازت دی ہے جو تعمیری ہوں اور جو اسلامی اخلاقیات سے متصادم نہ ہوں، لیکن زندگی کو محض کھیل کود بنا ڈالنے اور اصل مقصد حیات سے صرف نظر کر لینے کی اجازت ہرگز نہیں دی ہے، قدیم زمانہ کی ورزشوں سے جدید زمانہ کے کھیلوں کا شرعی حکم بھی واضح ہو جاتا ہے۔

مآخذ و مراجع

وہ کتابیں جو ان مضامین کی ترتیب کے دوران پیشِ نظر رہی ہیں:

۱	المعجم المفہرس لألفاظ القرآن الکریم	لمحمد فواد عبدالباقیؒ
۲	صحیح الامام البخاری	للامام محمد بن اسماعیل البخاریؒ
۳	فتح الباری	للامام ابن حجر العسقلانیؒ
۴	سنن ابی داؤد	للامام ابی داؤد السجستانیؒ
۵	بذل المجہود شرح سنن ابی داؤد	للشیخ خلیل احمد السہارنفوریؒ
۶	فتح القدیر	للامام المحقق ابن الہمام السیواسیؒ
۷	المبسوط	للامام شمس الدین السرخسیؒ
۸	المغنی مع الشرح الکبیر	للعلامہ ابن قدامہ الحنبلیؒ
۹	ردالمحتار	لابن عابدین الشامیؒ
۱۰	کتاب الأم	للامام الشافعیؒ
۱۱	کتاب الآثار	للامام ابی یوسفؒ
۱۲	مشکل الآثار	للامام ابی جعفر الطحاویؒ
۱۳	المسوی فی شرح موطا امام مالکؒ	للشاہ ولی اللہ الدہلویؒ
۱۴	موطا امام محمد	للامام محمد بن الحسن الشیبانیؒ

۱۵	المستصفی	للامام الغزالیؒ
۱۶	الموافقات	للشاطبیؒ
۱۷	قواعد الأحکام فی مصالح الأنام	لابن عبد السلامؒ
۱۸	کتاب الروح	العلامہ ابن القیمؒ
۱۹	فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت	بحر العلوم الکنویؒ
۲۰	رسائل ابن عابدین	ابن عابدین الشامیؒ
۲۱	الاشباہ والنظائر مع شرح الحموی	ابن نجیم المصریؒ
۲۲	حجۃ اللہ البالغۃ	للامام ولی اللہ الدہلویؒ
۲۳	مسند الامام احمد	للامام احمد بن حنبل الشیبانیؒ
۲۴	اعلام الموقعین	للامام ابن قیم الجوزیۃؒ
۲۵	المحلی	لابن حزم الظاہریؒ
۲۶	الاختیار فی تعلیل المختار	لابن مودود الحنفیؒ

رسائل واخبارات

(۱) ندوۃ الانجاب

(۲) بدایۃ الحیاۃ ونہایتھا

(۳) مجلۃ البحوث الاسلامیہ

(۴) مجلۃ العربی

اور دیگر اخبارات ورسائل

***

حدید مفصل مسائل



IFA Publications
161 - F, Basement, Joga Bai, Post Box No - 9708, Jamia Nagar, New Delhi - 110025
Tel : 26981327, 26983728 Email:ifapublications@gmail.com